

A
EXISTÊNCIA
DE DEUS
COMPROVADA
POR UM
FILÓSOFO
ATEU

D A N Y - R O B E R T D U F O U R



Dany-Robert Dufour

A existência de Deus comprovada por um filósofo ateu

Tradução de
Clóvis Marques

Revisão técnica de
Marília Amorim

1ª edição



Rio de Janeiro
2016

Copyright © Editions Denöel, 2005
Copyright da tradução © Civilização Brasileira, 2016

Título original francês: On achève bien les hommes

**CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ**

Dufour, Dany-Robert
D911e A existência de deus comprovada por um filósofo ateu [recurso eletrônico] / Dany-Robert Dufour; tradução Clóvis Marques. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.
recurso digital

Tradução de: On achève bien les hommes
Formato: epub
Requisitos do sistema: adobe digital editions
Modo de acesso: world wide web
Inclui bibliografia
índice
ISBN 978-85-20-01318-2 (recurso eletrônico)

1. Filosofia moderna. 2. Livros eletrônicos. I. Marques, Clóvis. II. Título.

16-36920

CDD: 194
CDU: 1(44)

Todos os direitos reservados. É proibido reproduzir, armazenar ou transmitir partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos desta tradução adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Um selo da
EDITORA JOSÉ OLYMPIO LTDA.
Rua Argentina, 171 – Rio de Janeiro, RJ – 20921-380 – Tel.: (21) 2585-2000

Seja um leitor preferencial Record.
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br (21) 2585-2002

Produzido no Brasil
2016

“O homem é um animal que venera.”

Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*

“A função essencial do universo [é ser] uma máquina de fabricar deuses.”

Henri Bergson, *As duas fontes da moral e da religião* (última frase)

“Está no destino do homem inventar deuses cada vez mais plausíveis nos quais acreditará cada vez menos.”

Jean Rostand, *Pensamentos de um biólogo*

“Tudo que o filósofo pode fazer é destruir os ídolos.
O que não significa criar outros.”

Ludwig Wittgenstein, *Big Typescript*

Sumário

INTRODUÇÃO

I. PEQUENOS AJUSTES ENTRE ESPÉCIES NATURAIS E ESPÉCIES SOBRENATURAIS

A neotenia humana como grande narrativa subjacente do Ocidente moderno

Filosofar em tempos neotênicos

Que é a neotenia humana?

A inaptidão para o instante

Uma presença dissipada no tempo

Primeiro órgão específico do corpo neotênico: a voz

A fala e o re-presente

Alucinação e ficção

Obrigação de falar e obrigação de escrever

Segundo órgão do corpo neotênico: a pele

Terceiro órgão neotênico: o sexo

O grande órgão neotênico: o cérebro

Quinto órgão do corpo neotênico: a mão

A atividade protética

Os três componentes da segunda natureza

A dominação no neotênio

Uma nova prova da existência de Deus...

Deus, o grande “d’homensticador”

A desumanidade do homem

II. O NEOTÊNIO E SEU DUPLO: OS NOMES DE DEUS

1. A construção discursiva do Outro

O Outro lacaniano, uma razão no real...

O Outro simbólico é... imaginário

O sujeito, do submisso ao soberano

A suposição

A semiose

A trindade enunciativa

Do religioso ao político

2. Os nomes de deuses

Construir a ficção central

A servidão voluntária

Encenação do grande Sujeito

O autodesdobramento narrativo da *Physis*

“Apenas uma voz”: a autofundação sonora de Deus

Ele Ele

A autofundação do Rei

A edificação do grande Sujeito régio

Corpo em glória, corpo em sofrimento...

Falar, cantar – o adestramento dos corpos

Filipe IV no espelho

Velázquez, o astuto pascalino e o analista

O Povo

O Proletariado

III. IGUAIS A DEUS?

Lacan: o pequeno sujeito do espelho

Eu, Antonin Artaud, sou meu filho, meu pai, minha mãe...

Benveniste: de “*Ehyeh ascher ehyeh*” a “é eu quem diz eu”

I/I

IV. DO POSSÍVEL INCONVENIENTE DA MORTE DE DEUS

Beckett: “eu digo eu sabendo que não sou eu”

Um sujeito suposto não mais saber quem, onde, quando e quanto ele é

O sexo do sujeito pós-moderno

V. REFAZER O NEOTÊNIO...

Retrato do sujeito como neotênio desassujeitado

Prometeu desacorrentado

Sair do neotenato... para entrar onde?

Introdução

Gostaria de trazer ao campo da discussão filosófica atual uma questão da qual nossa modernidade e mais ainda nossa pós-modernidade julgam ter-se livrado definitivamente. Trata-se simplesmente da questão de Deus, de seus nomes, de suas vidas e de suas mortes. Para evitar qualquer mal-entendido, previno desde logo que me penso como um ateu, se não militante, pelo menos convicto. E se reconheço de bom grado que os caminhos de Deus são impenetráveis, é bom que se saiba que até hoje não senti nenhum sinal prenunciador de uma possível e próxima conversão. Feitas estas ressalvas, espero, com a possível clareza, afirmo no entanto que não podemos sem grande prejuízo ignorar a questão de Deus.

É bem verdade que os homens estão saindo da religião. Desde Maquiavel, desde Hobbes, eles não precisam mais de Deus para o funcionamento de suas sociedades. Desde Newton, não precisam mais postular Deus para que o universo físico se sustente. Desde Kant, não precisam mais admitir Deus para dispor de uma metafísica. Desde Darwin, não precisam mais de Deus para explicar o surgimento do homem. Desde Freud, não precisam mais de Deus para dar conta de seus sonhos e paixões. Desde Nietzsche, não precisam mais de Deus, simplesmente. E ainda assim – se tivesse coragem, eu o escreveria retomando o despudorado refrão de uma canção libertina francesa: “Deus pode estar morto, mas (que me perdoem) continua de pau duro...”

O sinal dessa espantosa vitalidade parece-me ser dado simplesmente pelo apego incondicional que tantos seres humanos do terceiro milênio ainda parecem manifestar em relação a Ele. Nada mais, com efeito, permite a um bom número de seres humanos vacinados, informados e escolarizados acreditar, e no entanto, em seu foro íntimo, não obstante os definitivos argumentos da razão, eles nem por isso deixam de persistir em suas crenças. Não me refiro apenas à fé do homem simples, não me refiro apenas aos atos simétricos e convergentes dos simplórios de nossa época, que, do presidente Bush dos Estados Unidos aos loucos por Alá, arrastam descaradamente o mundo a um caos obscurantista, cada um imaginando Deus do seu lado. Poderíamos evocar aqui uma infinidade de atos e práticas habituais da crença, mas me situo, neste contexto, além de toda e qualquer peripécia social ou histórica. Pretendo aqui falar apenas dessa disposição do espírito humano que necessariamente faz do homem um ser de religião. É dessa disposição antropológica, desse núcleo duro do religioso e apenas dele que gostaria de dar conta e que pretendo percorrer em todas as suas implicações: por que o homem se apresenta essencialmente como um iluminado?

Mas por que, me haverão de perguntar, querer provar o que já está estabelecido? Já não dispomos de suficientes “provas” da existência de Deus, acumuladas ao longo da história da filosofia? É verdade, mas o problema é que sou ateu e não posso me contentar com a invocação das discussões filosóficas passadas sobre as provas da existência de Deus, que conferiam um papel central ao que Pascal chamou de “o deus dos filósofos”. Não que eu duvide dessas provas ou pretenda questioná-las. No gênero, elas são perfeitas. Em última análise, com efeito, remetem aos poderes da razão acuada em seus últimos redutos, e nessa condição apresentam para mim o mais alto interesse.¹ Mas sem me satisfazer plenamente, pois não posso referir-me completamente a uma razão que se sustenta... até o momento da

conclusão, quando deve necessariamente abdicar em favor de um princípio superior a ela. Como a obsessão do filósofo é, como se sabe, pensar por si mesmo, não posso aceitar reconhecer-me, no momento de concluir, como sujeito de um outro. Levo de certa maneira às últimas consequências a observação que Descartes já fizera à rainha Cristina da Suécia: “O livre-arbítrio (...) parece isentar-nos de lhe [a Deus] estar sujeitos” (carta de 20 de novembro de 1647). Em suma, estou perfeitamente disposto a considerar Deus com toda a seriedade necessária, mas isentando-me para sempre de lhe estar sujeito. Em tais condições, vejo-me na desconfortável posição de precisar tentar construir uma nova prova da existência de Deus que não apresente esse defeito aos meus olhos capital.

Concluo dessas considerações que cabe hoje em dia a um indivíduo como eu, ou seja, a um ateu convicto, quando se depara com a questão, fornecer uma nova e derradeira prova da existência de Deus, finalmente explicando a insaciável necessidade de crença dos homens. Mas será necessário, para ocupar esse lugar, adotar a postura do filósofo. Desde Sócrates, com efeito, o filósofo é o ser que aparenta viver como um estranho entre os homens, praticando o que Husserl chamava de *epoché*, a suspensão do julgamento a respeito, entre outras coisas, das crenças comuns. Ele se apresenta, portanto, como um viajante “ingênuo”, aquele que se espanta com tudo pelo caminho. Nada para ele pode ser normal ou natural. Tudo deve interrogá-lo, ele não aceita nada como evidente. A única coisa que quer saber é que não sabe. Em suma, se deve abster-se de crer, ele precisa admitir que se crê, para poder explicá-lo.

E para explicar que se crê, será necessário reabrir a frente filosófica das provas da existência de Deus, perfeitamente calma desde Kant. Existem, é verdade, trabalhos atuais de historiadores da filosofia e da teologia que se voltam para os campos antigos, outrora exuberantes, dessas provas, mas grosso modo, nos dois últimos séculos, prevalece uma absoluta calma nessa frente de sua construção

ativa. Seria o caso, assim, de voltar a pôr mãos à obra para fornecer uma prova derradeira. Derradeira no sentido de que, depois dela, não se poderá ir mais longe na argumentação. Será o caso de concluir por Deus sem abdicar da razão, pelo contrário. Essa prova terá de se apresentar, em suma, como uma prova *ateia* de existência de Deus, a primeira do tipo e a última possível na ordem das provas. Quando a existência de Deus for provada por um pensamento rigorosamente ateu, teremos verdadeiramente dado, penso eu, o último passo possível no ciclo das provas.

Muito bem, mas qual o interesse? Estaríamos falando de uma dessas alegres elucubrações que permitem dedicar uma vida a uma ideia divertida e contraditória, um capricho, para impedir que essa vida resvale para o que Pascal chamava de futilidade dos “pequenos prazeres fedorentos”, com o possível risco, no entanto, de soçobrar na pura e simples idiotice de uma ideia fixa impossível de resolver? Seria um impulso, como escrevia Beckett em *Compagnie*, de “inventar quimeras para atenuar o próprio vazio”? Como já vimos disso, respondo: talvez. Não posso realmente excluir essa hipótese, bastante flaubertiana. Talvez eu esteja entrando para a tribo dos Bouvard e Pécuchet, tornando-me assim um desses novos conquistadores do inútil. Ou seja, talvez um idiota obstinado. São riscos efetivos em que incorre aquele que pretende pensar, mas, como quer que seja, insisto em considerar particularmente oportuno tentar apresentar uma nova prova da existência de Deus no exato momento em que o pensamento já não mais necessita disso. A coisa resume-se, em suma, em colocar diante do sábio uma questão de que ele julgava ter-se livrado definitivamente – fácil demais, talvez. Trata-se em suma de supor que a lenta extinção da busca das provas e nossa emancipação em relação a Deus não passam talvez de um longo erro histórico cujas consequências é bem possível que ainda não tenhamos acabado de pagar. É possível, com efeito, que não precisemos mais de Deus para sustentar um pensamento puro (era já a opinião de Kant),

que dele tampouco precisemos mais como razão prática (apesar da posição de Kant), que no fim das contas todos os campos de pensamento possam sustentar-se sem a ideia de Deus. Mas nem por isto deixa de ser verdade que não resolvemos o problema da existência de Deus exatamente onde quero examiná-lo: na cabeça dos homens.

Sustento, em suma, a hipótese de que existe um hiato considerável entre a inteligência construída e a inteligência espontânea, e que uma parte do mal-estar atual de nossa civilização vem dessa divergência. Talvez nos tenhamos apressado demais a sair da religião e realizar o magnífico programa de autonomia que estabelecemos pelo menos desde o Renascimento, o qual, promovendo o humanismo, já anunciava claramente tais intenções. Por um lado, saímos por etapas, desde então, da dependência divina, mas por outro é possível que uma parte de nós mesmos ainda esteja apenas buscando Deus sem jamais poder encontrá-lo, pois nossa razão não pode mais consentir-lo. “Patife! Ele não existe!” Esta interjeição de Hamm em *Fim de partida*, de Beckett,² parece-me refletir particularmente bem o momento histórico extremamente complexo que vivemos. É um tempo de mal-estar e cisão: somos fatalmente levados a uma conclusão sem conseguir resolver-nos a adotá-la. É de certa forma uma solução filosófica possível para esse mal-estar que estou buscando.

Mas que se quer dizer exatamente com “existência” em “existência de Deus”? A questão da existência, do ponto de vista da diferença capital entre existência e essência, é como sabemos um problema filosófico dos mais árduos e fecundos. Cabe no mínimo, portanto, situar a acepção que dou ao termo. De fato, para resumir em poucas palavras, *existere* significa antes de mais nada *ex aliquo sistere*: “ser a partir de algo diferente” – o que não pode ser o caso de Deus, que é a partir dele mesmo. *Existere* também significa “ser realmente” – Deus seria assim o único ser a satisfazer essa exigência de existência real, pois para ele, e só para ele, a existência não se

distingue da essência. Finalmente, *existere* pode (desde Heidegger) significar *ek-sister*, que remete a um “livrar-se de”, um “projetar-se para” – tornando-se o existir então propriedade de uma espécie particular de ente, o homem, atirado na historicidade.³ Dizer “Deus existe”, portanto, é eminentemente equívoco, na medida em que a expressão pode assumir sentidos totalmente diferentes. O mínimo que posso fazer ao prometer apresentar uma nova prova da existência de Deus, assim, é situar a forma e o lugar dessa existência. Trata-se, por sinal, de uma necessidade com a qual se depararam todos os debates sobre a existência de Deus. Deus pode assim existir em todo o universo ou melhor ainda, como em Spinoza, como o próprio universo. Deus pode existir, como em Aristóteles e São Tomás, como origem do mundo. E Deus pode existir, como em Hegel, como fim último, como consumação derradeira da História. De minha parte, situo em outra parte o lugar onde busco provar a existência de Deus. No meu entender, é antes de mais nada nessa ínfima parte do universo que convém provar sua necessidade: na cabeça dos homens. De todos os homens. Pois incluo nesta proposição o ateu: ele teve necessariamente de se deparar com a questão de Deus para responder negativamente a ela. De certa forma, resolvo assim a espinhosa questão da residência de Deus, dizendo que basta que ele exista pelo menos aí (na cabeça dos homens) para que em seguida seja visto *em toda parte* onde se queira vê-lo – seja no rosto do outro, no instante anterior ao big bang ou mesmo os famosos “trapos” de Madame Edwarda...⁴ Naturalmente, a partir do momento em que consideramos sua existência na cabeça dos homens, ficaremos surpresos ao constatar a considerável variação das formas que essa existência pode assumir. Não quero dizer com isto, entretanto, que todo homem tem o seu próprio Deus, ou mesmo que cria o seu Deus à sua própria imagem. Não sustento nenhuma tese relativista a esse respeito: espero demonstrar que a existência de Deus na cabeça dos homens é uma necessidade de estrutura. Como a

humanidade procede de uma comunidade única, essa estrutura, idêntica, aplica-se a todo homem, mas nem por isso deixa de se expressar em formas eminentemente diferentes, estritamente submetidas aos tempos e lugares onde estes ou aqueles homens são projetados. Para resumir em poucas palavras, essas formas vão do Totem ao Proletariado, passando especialmente pela *Physis* dos gregos e o Deus dos monoteísmos.

Eis portanto o projeto que traço com este livro. No primeiro capítulo, intitulado “Pequenos ajustes entre espécies naturais e espécies sobrenaturais”, tratarei da construção de uma nova prova (ateia) da existência de Deus. Invocarei nesse sentido um dado antropológico preciso (a neotenia do homem), que deve permitir mostrar de que maneira a crença (em algum deus) pode ser analisada como um dado objetivo resultando da evolução da espécie humana. No capítulo dois, intitulado “O neotênio e seu duplo: os nomes de Deus”, examinarei diferentes formas, aspectos e residências atribuídas pelos homens ao divino. A partir do estudo de enunciados sagrados, de quadros de personagens gloriosos ou majestosos, de certos poemas hieráticos, de certas representações literárias do irrepresentável, observarei algumas maneiras eminentemente diferentes pelas quais essa disposição estrutural do espírito humano manifestou-se no tempo e no espaço. O capítulo três, intitulado “Iguais a Deus?”, buscará o enunciado de um novo sujeito filosófico que se define por formas outrora reservadas a Deus. O capítulo quatro tratará “Do possível inconveniente da morte de Deus”. De fato, se Deus é a suposição necessária do homem, a aniquilação dessa instância e o afastamento do homem de suas sujeições imemoriais terão provavelmente consequências inelutáveis (ontológicas, políticas, sociais e clínicas). O capítulo cinco, intitulado “Refazer o neotênio”, levantará a questão, considerável sob todos os aspectos, da provável saída próxima de nossa condição antropológica, vale dizer, do provável surgimento de uma pós-humanidade. Por isto é

urgente esta narrativa de viagem ao país dos homens. Não se trata mais, para nós, de fixar a história das diferentes tribos antes que elas desapareçam para sempre. Hoje, é a história da estranha tribo humana em seu conjunto que devemos relatar, antes que seja tarde demais.

Notas

- 1 É o que bem demonstra toda a discussão conduzida por Bernard Sève. Cf. B. Sève, *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994.
- 2 Samuel Beckett, *Fin de partie*, Paris, Minuit, 1957, p. 67.
- 3 Retomo aqui E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972, cf. Introduction e Appendice I.
- 4 Refiro-me, é claro, ao romance de Georges Bataille *Madame Edwarda* (Paris, Pauvert, 1956), no qual Deus aparece ao narrador entre os dedos de uma prostituta que abre a última cortina (seus “trapos”) encobrindo a verdade, e diz: “Está vendo? Eu sou DEUS...” O pequeno desenho pouco conhecido de René Magritte sobre *Madame Edwarda* mostra perfeitamente como são tecidas as relações de todo sujeito diante da “origem do mundo”: nós vivemos num teatro em que o homúnculo vê do lado de fora a ideia fixa que traz dentro de si.

I. Pequenos ajustes entre espécies naturais e espécies sobrenaturais

Foi necessário chegar ao início do século XX para que uma descoberta científica, inicialmente modesta, finalmente permitisse reconsiderar as relações – absolutamente decisivas – das espécies naturais (os animais e os homens) com as espécies sobrenaturais (os deuses). De fato, essa descoberta permite retomar de maneira nova grandes questões filosóficas, entre as quais encontram-se as relações natureza-cultura, vale dizer, no fim das contas, as relações entre essas duas partes de que somos constituídos, o vivente e o falante, compondo o singular complexo biopolítico no qual e através do qual existimos. Essa descoberta é a neotenia do homem, à qual em breve retornarei longamente.

Registre-se por enquanto que essa teoria, devida a um anatomista holandês chamado Louis Bolk,¹ atualmente confirmada por grande parte da pesquisa paleoantropológica,² entende o homem como um ser de nascimento prematuro, incapaz de alcançar seu desenvolvimento germinal completo e, no entanto, capaz ao mesmo tempo de se reproduzir e de transmitir suas características de juvenilidade, normalmente transitórias nos outros animais. Ao contrário dos outros animais, esse animal não acabado deve portanto

finalizar-se fora da esfera da primeira natureza, numa segunda natureza geralmente chamada cultura.

A neotenia humana como grande narrativa subjacente do Ocidente moderno

No momento de enveredar por esse primeiro percurso, é preciso antes esclarecer que as teses da neotenia de modo algum se me afiguram uma “fantasia filosófica” ou um “mito científico” como os que podemos encontrar, por exemplo, em Rousseau, no seu *Discurso sobre a desigualdade*, com o mito do “estado natural”, ou em Freud, em *Totem e tabu*, com o mito da “horda primitiva”. Ambos sabiam que tinham inventado, no primeiro caso, “um estado que talvez jamais tivesse existido” (Rousseau, prefácio ao *Discurso*), e no outro, um “mito científico” (Freud, *Totem e tabu*). Uma ficção, portanto, mas da qual tinham precisado para dar prosseguimento a seus trabalhos. Como “a ciência” nada oferecia então de certo, eles tiveram de inventar, na mais perfeita “ilógica”, algo que desse fundamento, se não lógico, pelo menos mitológico a suas elaborações.

O caso não é igual para mim. De certa maneira tenho mais sorte que meus ilustres antecessores, pois “a ciência” – no caso, a antropologia neodarwiniana – fornece uma problemática circunstanciada que portanto não sou obrigado a inventar, devendo apenas integrá-la num novo campo de conceitos filosóficos que logo apresentarei. É verdade que se a neotenia não existisse teria sido necessário inventá-la, mas, como ela existe, limitei-me a retomar seus dados, que não só faziam sentido no campo filosófico em que me situo como podiam constituir a “terra firme” sobre a qual pousar os alicerces de uma nova filosofia.

Entretanto, houve um tempo, antes de Bolk e da década de 1920, em que a neotenia humana não existia como teoria científica defensável, e não deixa de ser notável constatar que pensadores ocidentais de grande envergadura tiveram então de simplesmente inventá-la para escorar seu pensamento. Quando nos damos conta de que estão entre esses nomes nada menos que os de Pico della Mirandola, Erasmo, Kant, Fichte, Feuerbach, Marx, Freud... temos o direito de supor que a neotenia foi objeto de um autêntico mito moderno subterrâneo antes de se estabelecer efetivamente como ciência na movida do darwinismo. O que poderá ser avaliado por estas indicações, que servirão, espero, para estabelecer alguns referenciais na construção de uma genealogia da neotenia que ainda nos falta.

Na verdade, tudo começa desde os fundamentos da filosofia, com a retomada platônica do mito grego de Prometeu. As fontes desse mito remontam a Hesíodo.³ Esses dois trechos relatam a divisão que se dá entre os deuses e os homens depois que Zeus e os olímpianos tomam posse do poder celeste. O homem vai a partir daí distinguir-se dos deuses e, no mesmo movimento, dos animais. Temos em Hesíodo o Prometeu *pyrophoros*, portador de fogo. Prometeu é um antigo deus, um titã, que se revela protetor dos homens cedendo-lhes o fogo roubado aos novos deuses:

Mas o bravo filho de Jápeto [Prometeu] soube enganá-lo [a Zeus] e subtraiu, no vão de um bastão, a brilhante luz do fogo incansável; e Zeus, rugindo nas nuvens, foi profundamente mordido no coração e se irritou em sua alma (...). Imediatamente, no lugar do fogo, criou um mal, destinado aos humanos.

Hesíodo, *Teogonia*, v. 564-570.

Para castigá-lo, Zeus acorrenta o titã num monte do Cáucaso, onde seu fígado é interminavelmente devorado por uma águia, para em

seguida atirá-lo nas profundezas dos infernos, o Tártaro. Prometeu também subtraía uma caixa contendo os males que os deuses destinavam aos humanos, deixando-a com seu irmão, Epimeteu. Furioso, Zeus manda à Terra, então, Pandora, que desposa Epimeteu e... abre a caixa. Todos os males se abatem sobre a humanidade – exceto a esperança, que fica colada no fundo.

De Ésquilo, chegou a nós *Prometeu acorrentado*, único momento restante de uma grande trilogia trágica. O poder cruel de Zeus⁴ e a habilidade do titã⁵ são representados em Ésquilo mais ou menos da mesma maneira que em Hesíodo. Mas a questão da técnica assume um lugar especial. Com Ésquilo, o homem deixa suas antigas paisagens rurais e agrícolas para ocupar a cidade e habitá-la mobilizando suas artes e suas técnicas:⁶ “Todas as artes dos mortais vêm de Prometeu”, lemos em Ésquilo, *Prometeu acorrentado*.⁷ O titã é apresentado como inventor das ciências e artes, mas se mostra sobretudo, num longo discurso, como o maior opositor de Zeus, apresentado como um tirano.

É então que Platão retoma o mito, dando-lhe uma nova dimensão, especialmente ao refinar o papel atribuído a Epimeteu, a quem cabe a fabricação de todas as espécies. Ora, a criação dos homens é caracterizada por uma notável ideia neotênica *avant la lettre*, pois é um ser inacabado que vem a ser construído por Epimeteu, de tal maneira imperfeito que Prometeu precisa subtrair o fogo aos deuses para entregá-lo aos homens e assim compensar sua desastrosa deficiência constitutiva. Eis o trecho extraído de Platão, em *Protágoras*,⁸ do qual consta esse autêntico mito pré-neotênico; vale a pena citá-lo longamente:

Era o tempo em que os deuses já existiam, mas no qual as raças mortais ainda não existiam. Quando chegou o momento assinalado pelo destino para o nascimento destas, eis que os deuses as moldam no interior da terra com uma mistura de terra e fogo e todas as substâncias que podem ser combinadas ao fogo e à terra. No

momento de trazê-las à luz, os deuses ordenaram a Prometeu e Epimeteu que distribuíssem adequadamente entre elas todas as qualidades de que precisavam ser dotadas. Epimeteu pediu a Prometeu que deixasse aos seus cuidados a distribuição: “Quando ela estiver concluída, poderás inspecionar minha obra”, disse ele. Concedida a permissão, pôs-se então ao trabalho.

Nessa distribuição, ele dá a uns a força sem a velocidade; aos mais fracos, atribui o privilégio da rapidez; a alguns concede armas; para os de natureza desarmada, inventa alguma outra qualidade que possa garantir sua salvação. Aos que reveste de pequenez, atribui a fuga alada ou a habitação subterrânea. Àqueles cujo tamanho aumenta estão por isto mesmo salvando. Em suma, entre todas as qualidades, ele mantém um equilíbrio. Nessas diversas invenções, preocupava-se em impedir que alguma raça desaparecesse.

Depois de adverti-los suficientemente contra as destruições recíprocas, ele cuidou de defendê-los das intempéries que vêm de Zeus, revestindo-os de pelos cerrados e peles grossas, abrigos contra o frio, abrigos também contra o calor, e além disso, quando fossem dormir, de coberturas naturais e próprias a cada um. Calçou estes com tamancos, aqueles com couro maciço e desprovido de sangue. Em seguida, tratou de proporcionar a cada um alimento distinto, para estes a relva da terra, para aqueles os frutos das árvores, para outros ainda suas raízes; a alguns, atribuiu como alimento a carne dos outros. A estes últimos concedeu uma posteridade mais numerosa; suas vítimas tiveram como quinhão a fecundidade, salvação de sua espécie.

Ora, Epimeteu, cuja sabedoria era imperfeita, já havia gasto, sem dar-se conta, todas as faculdades em favor dos animais, e ainda lhe faltava prover a espécie humana, pela qual, à falta de equipamento, não sabia que fazer. Nesse apuro, vem Prometeu inspecionar o trabalho. Ele vê todas as outras raças harmoniosamente equipadas, e o homem nu, sem calçados, sem cobertura, sem armas. E o dia marcado pelo destino havia chegado, no qual era preciso que o homem saísse da terra para mostrar-se à luz.

Diante dessa dificuldade, Prometeu, sem saber que meio de salvação encontrar para o homem, decide-se a furtar a habilidade artística de Hefesto e Atena, assim como o fogo – pois sem o fogo era impossível que essa habilidade fosse adquirida por alguém ou tivesse alguma valia –, e depois, feito isto, presenteá-los ao homem.

Assim é que o homem entrou na posse das artes úteis à vida, mas a política lhe escapou: ela estava, com efeito, junto a Zeus; acontece que Prometeu não tinha mais tempo para penetrar na Acrópole, que é a morada de Zeus; além disso, havia às portas de Zeus temíveis sentinelas. Mas ele pôde penetrar sem ser visto na oficina em que Hefesto e Atena praticavam juntos as artes que amam, de tal maneira que, tendo roubado ao mesmo tempo as artes do fogo que pertencem a Hefesto e as outras, que pertencem a Atena, pôde entregá-las ao homem. Assim é

que o homem se viu na posse de todos os recursos necessários à vida, e que Prometeu, segundo se diz, veio a ser acusado de roubo.

Como o homem participava do que era divino, foi ele desde logo o único dos animais a honrar os deuses, e começou a construir altares e imagens divinas; em seguida, desenvolveu a arte de emitir sons e palavras articuladas, inventou as habitações, as roupas, os calçados, as cobertas, os alimentos que nascem da terra. Mas os humanos, assim dotados, viveram inicialmente dispersos, e não havia nenhuma cidade. De modo que eles eram destruídos pelos animais, sempre e em toda parte mais fortes que eles, e sua indústria capaz de alimentá-los continuava impotente para a guerra contra os animais; pois eles ainda não possuíam a arte política [ou seja, arte de administrar cidades], das quais a arte da guerra faz parte. Procuravam assim juntar-se e fundar cidades para se defender. Uma vez reunidos, todavia, atacavam-se reciprocamente, por não possuírem a arte política; de tal maneira que voltavam a se dispersar e a morrer.

É então que Zeus, preocupado com nossa espécie, ameaçada de desaparecimento, envia Hermes para levar aos homens o pudor e a justiça, para que houvesse nas cidades harmonia e laços criadores de amizade.

Como se vê, o esquema neotênico está perfeitamente instalado, nem vou tecer comentários, de tal maneira o conteúdo é claro: todos os animais são providos de equipamentos pela natureza, o homem é desequipado. Ele teria morrido sem o voo de Prometeu... que não resolve tudo: os homens ainda dependem dos deuses no que diz respeito à arte política de se reunirem e se governarem – e logo veremos o quanto a indicação é pertinente. Os dois momentos fortes da dinâmica neotênica são identificados. Primeiro momento (epimeteico): *o homem é inacabado*. Segundo momento (prometeico): *o homem se realiza*. É essa dimensão política que proporciona uma medida, permitindo viver em harmonia, a esse homem presa da *hubris* – em outras palavras, da ausência de medida.

A retomada desse mito começa na Itália neoplatônica do Renascimento, particularmente em Florença. De Boccaccio, que a estuda longamente, a Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, chegando a Giordano Bruno, esse mito vem a ser objeto de intensa reflexão. No resto da Europa, também desperta o interesse de Erasmo

e Bacon.⁹ Vem em seguida a se difundir amplamente ao longo de todo o período moderno, com uma de suas duas faces, a epimeteica (incompletude do homem) e a prometeica (realização do homem).

É provavelmente Pico della Mirandola que confere a esse mito, no fim do Quatrocentos, um estatuto absolutamente especial: o de fundador da modernidade. Esse mito, com efeito, inspira fortemente o discurso de Pico intitulado *De hominis dignitate* (“Discurso sobre a dignidade do homem”), constituindo, na última parte do Quatrocentos, uma verdadeira proclamação do advento de um mundo novo, o do humanismo, um humanismo que certamente permanece cristão, mas liberta o homem de uma submissão total a Deus. O texto de Pico, exemplarmente característico do Renascimento, estabelece uma distinção entre dois estados: enquanto os homens não têm nenhuma presciência de seu estado de incompletude, permanecem estritamente submetidos a Deus, mas a partir do momento em que têm acesso a uma forma de consciência desse estado, tendem a ganhar em livre-arbítrio.

Encontramos em Pico a ideia de um homem incompleto que, em vez de se confiar cegamente a Deus, precisa completar-se.¹⁰ Não há aí qualquer ato de desafio a Deus – isto viria mais tarde –, mas certamente o projeto de uma nova aliança entre os homens e Deus. Antes desse passo, não havia realmente uma solução para permanecer cristão ao mesmo tempo afirmando a responsabilidade própria do homem na sua realização. Ora, Pico encontra a saída, enunciando que é precisamente isto que Deus queria. Segundo Pico, com efeito, querer realizar-se é algo que está exatamente no desígnio divino a respeito do homem. O homem deve tornar-se artesão de seu destino.

Para Pico, o homem é um microcosmo, composto de elementos tomados de empréstimo às três ordens de realidade. Essas três ordens de realidade são o mundo intelectual – o de Deus e dos anjos –, o mundo celeste – o dos corpos celestes – e finalmente o mundo elementar ou sublunar – o dos seres terrestres.¹¹ Na substância

humana, esses elementos são o corpo, a alma e o espírito, tendo este último uma função de síntese unificadora entre os dois primeiros. O homem, incompleto, está à espera de realizar sua própria essência. Devido a seu não acabamento, ele ocupa portanto uma posição excepcional entre todas as criaturas: ele é livre, pois sua essência não lhe foi conferida pela providência divina nem pela força obscura da natureza. O homem é portanto o artesão de seu próprio destino. Não está mais submetido a um supradeterminismo cego. Muito pelo contrário, se Deus fez o homem incompleto, foi para que pudesse fazer uso de seu livre-arbítrio e de sua razão.

Essa ideia de Pico terá grande repercussão na época do Renascimento e muito além, pois constituirá o ato fundador de um novo mundo em processo de libertação da tutela absoluta de Deus. Aquilo que considero uma autêntica presciência da ideia neotênica está perfeitamente audível neste célebre fragmento de um texto de Pico, redigido em 1486, o *Heptaplus*, reproduzido na *Oratio de hominis dignitate*:

O Arquiteto Supremo escolheu o homem, criatura de uma natureza imprecisa, e, situando-o no centro do mundo, dirigiu-se a ele nestes termos: “Nós não te demos lugar preciso nem forma que te seja própria, nem função particular, Adão, para que, em função de teus desejos e de teu discernimento, possas tomar e possuir o lugar, a forma e as funções que desejares. A natureza de todas as outras coisas é limitada e contida no interior das leis que lhes prescrevemos. Tu, sem limites que o cojam, de acordo com a livre vontade que pusemos em tuas mãos, decidirás os próprios limites de tua natureza. Nós te colocamos no centro do mundo para que, daí, possas com mais facilidade observar as coisas. Nós não te criamos nem de céu, nem de terra; nem imortal, nem mortal, para que, por teu livre-arbítrio, como se fosses o criador de teu próprio molde, possas escolher modelar-te na forma que preferires.¹²

Como escreveu Ernst Cassirer num estudo sobre Pico della Mirandola,¹³ só uma era inspirada e profundamente impregnada de um novo ideal do homem podia gerar tais palavras. Ora, elas

baseiam-se claramente na ideia pré-neotênica da “natureza imprecisa do homem”, que retoma explicitamente a ideia platônica de um homem criado sem “faculdades” nem “equipamentos”. A grande novidade, naturalmente, é que a não finição do homem não resulta mais de numerosos episódios da luta dos titãs e olímpianos, sendo atribuída ao “Arquiteto Supremo”. Esse enxerto platônico no monoteísmo efetuado por Pico acarreta nada menos que uma revolução: o livre-arbítrio está agora instalado no cristianismo.

Essa grande ideia seria chamada a se desdobrar de múltiplas maneiras ao longo da época moderna. Assim é que, desde o Renascimento, encontramos por trás das grandes narrativas de emancipação (do indivíduo, da sociedade) uma clara referência a essa ideia neotênica *avant la lettre*, como se isto constituísse a poderosa narrativa subterrânea subjacente aos mitos constitutivos do Ocidente moderno, do humanismo do Renascimento aos relatos de “esclarecimento” do Iluminismo e de emancipação do romantismo.

Naquilo que chegou a ser chamado de “filosofia do Renascimento francês”, foi possível demonstrar, seguindo um fio genealógico que vai do teólogo Raymond Sebond a Descartes, passando por Bovelles, Montaigne e Charron, o que esses pensadores deviam à ideia prometeica de realização do homem herdada do Renascimento italiano através de Pico della Mirandola e seu contemporâneo, o neoplatônico Marsilio Ficino.¹⁴

Para permanecer na linhagem espiritual de Pico, poderíamos evocar o célebre comentário de Erasmo em seu *Tratado da educação das crianças* de 1529: “O homem não nasce homem, ele se faz homem.” Também aqui, este enunciado de forte presciência neotênica teria uma eficácia decisiva, pois voltaremos a encontrá-lo, gerando novas consequências, na filosofia kantiana da educação. Precisamente porque o homem nasce incompleto é que se coloca a questão de sua educação, oferecendo-se a notável possibilidade do advento de um sujeito crítico, o da *Aufklärung*:¹⁵ “Um animal”, escreve, assim,

Kant, “é por seu próprio instinto tudo que pode ser; uma razão estranha incumbiu-se antecipadamente por ele de todos os cuidados indispensáveis. Mas o homem precisa de sua própria razão. Ele não tem instinto e precisa traçar ele próprio seu plano de conduta. Entretanto, como não é imediatamente capaz disso, chegando ao mundo em estado selvagem, precisa da ajuda dos outros. A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma, por seus próprios esforços, todas as qualidades naturais que pertencem à humanidade. Uma geração faz a educação da outra.”¹⁶

Vamos encontrar essa ideia desenvolvida em outros textos de Kant, por exemplo, na *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* [1784].¹⁷ Kant explica, na “terceira proposição”, que “a natureza parece ter-se comprazido [em relação ao homem] na maior economia, tendo medido muito de perto, com muita parcimônia, sua dotação animal”. De tal maneira que “[o homem] tudo deve extrair de si mesmo. A invenção dos meios para se alimentar, se abrigar, garantir sua segurança e sua defesa (para a qual a natureza não lhe deu nem os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os caninos do cão, mas apenas as mãos), todos os divertimentos que podem tornar a vida agradável e mesmo sua inteligência e sua prudência e até a bondade da vontade, tudo isto teria de ser inteiramente de seu próprio labor”.

É uma autêntica teoria da neotenia *avant la lettre* que vemos enunciada em Kant. De fato, sua principal característica é perfeitamente identificada: diz respeito à diferença entre o animal e o homem. O animal é desde logo “tudo que pode ser”, vale dizer, está acabado, enquanto o homem “não tem instinto”. Ele chega ao mundo inacabado, carente de tudo de que todos os animais são dotados. Será necessário, assim, suprir essa falha da natureza, extraíndo, através da educação, na cultura humana acumulada pelas gerações anteriores, para dar ao homem o que lhe permitirá realizar-se. Kant chega a ver nessa falta de equipamentos uma autêntica astúcia da natureza,

constantemente incitando o homem a se superar para buscar um estado que lhe permita desenvolver todas as disposições potenciais da humanidade.¹⁸

Esta concepção, que articula a existência da razão com a falta de primeira natureza no homem, é congruente com o fato de que, em Kant, como sabemos, Deus não é provado pelos argumentos ontológicos. É verdade que Kant consente em reconhecer em Deus uma causalidade anterior ao homem, mas essa anterioridade nada seria sem a necessidade *moral* de uma atividade crítica. A antiga metafísica dogmática é assim recusada em favor de uma nova, que repousa numa atividade em devir, numa finalidade nunca totalmente realizada, desenvolvendo-se na contradição e no conflito. Para Kant, é a única maneira de a razão, apanágio do Homem, estar à altura da causalidade garantida por Deus. De fato, a razão tem como única lei separar-se a partir do momento em que julga desvendar-se: “Naquilo que chamamos de alma, tudo se encontra num perpétuo fluxo, talvez com a exceção, se se fizer questão, do *Ich*, que só é tão simples porque essa representação é desprovida de conteúdo.”¹⁹ Se esse *Ich* – esse “eu” – vem a ser finalmente desprovido de conteúdo, é fundamentalmente porque o homem “não tem instinto”, em outras palavras, por ser um neotênio, ao qual só pode caber a obrigação dessa atividade em processo chamada *imaginação transcendental*. No fundo do sujeito crítico kantiano, ou seja, no fundo do ideal do Iluminismo, vamos encontrar assim uma ideia pré-neotênica, de forma epimeteo-prometeica,²⁰ que sustém todo o edifício.

É exatamente esta ideia que vamos encontrar em Fichte, quando declara, em expressão lapidar e decisiva, que “cada animal é o que é; só o homem, originariamente, não é absolutamente nada”.²¹ Mas em Fichte é precisamente porque o homem originariamente não é nada que o *Ich* não pode ser vazio, pois cabe a ele tudo suste. Para Fichte, com efeito, o fundamento de toda experiência é a atividade pura e espontânea do *Ich*, que pode apreender-se em sua verdade pela

consciência, graças a suas intuições intelectuais. O *Ich* deve apreender-se em sua autoafirmação, indo inelutavelmente ao encontro do não-*Ich* e da alteridade – e entendemos por que Fichte muitas vezes foi considerado o pai do existencialismo. A consciência pode então ser pensada como esse encontro dinâmico do *Ich* com o não-*Ich*, no qual o *Ich* e o mundo se definem e se realizam reciprocamente. Lidamos aqui muito menos com um idealismo absoluto do que com uma dialética ligando o idealismo e o realismo, na qual o *Ich* é definido como unidade da consciência e do real.

Acontece que em 1799, ou seja, imediatamente depois da expressão da ideia pré-neotênica de que o homem, originariamente, nada é, e da afirmação da preeminência do *Ich*, Fichte é acusado de ateísmo. A acusação é suficientemente grave para que ele seja expulso de Iena e obrigado a se refugiar em Berlim, dali seguindo para Erlangen. Se Fichte é acusado de ateísmo, é por ter negado a existência de um Deus exterior à sua consciência, comparável a uma verdadeira coisa em si. Ora, para Fichte, Deus não é uma coisa, e assim é que ele voltaria a acusação de ateísmo contra seus adversários, criticando-os por celebrar, em vez do ideal, um ídolo, e de fundamentar a consciência numa coisa. Essa acusação é portanto uma confissão de fraqueza da parte dos guardiões do templo: como se o estabelecimento de uma figura forte do *Ich* implicasse o declínio da ontoteologia clássica. Neste sentido, Fichte constitui um marco importante entre a filosofia clássica (na qual o homem buscava a salvação no conhecimento de Deus) e a da época moderna (onde ele encontra essa salvação através do conhecimento e da realização de si no mundo).

O romantismo faria em seguida ampla utilização da ideia neotênica, particularmente em sua vertente prometeica. Na verdade, o tema de Prometeu, salvador e reconstrutor do homem, já havia aparecido no início do século XVII com o *Prometeu* de Francis Bacon. Já se podia ler nesse texto o tema do sábio aprendiz de

feiticeiro disposto a transgredir as leis para alcançar seus objetivos. De fato, Prometeu constrói um ser com argila e elementos animais, mas é punido por sua falta de humildade religiosa, de tal maneira que Deus se vinga em toda a Terra. O Prometeu de Bacon anuncia o personagem de Fausto. Cabe notar que ele surge na mesma época que o Golem da lenda de Praga.

Goethe escreve, assim, um *Prometeu* a que se dedicaria por tanto tempo quanto ao *Fausto*: trinta anos. Nele, vincula os temas da revolta contra os deuses ao do indivíduo criador independente de toda força exterior. Depois dele, os românticos veriam nesse titã um rebelde indomável, um herói que luta pela liberdade de suas criaturas proclamando a inutilidade dos deuses, à qual contrapõe a força e a liberdade dos homens.

Na mesma época em que Mary Shelley escreve seu *Frankenstein* (ela apresentaria seu herói como “a modern Prometheus”), seu companheiro, Percy B. Shelley, escreve um *Prometeu libertado* impregnado de ateísmo. Nele, transforma Zeus em símbolo do arbítrio e do mal que tortura Prometeu, o qual esconde o segredo da hora e dos meios através dos quais será possível livrar-se finalmente dos deuses. Hércules liberta então Prometeu, que, enfrentando os deuses, torna-se o salvador do mundo. O mal representado pelos deuses é então abolido, e o reinado do bem e do amor tem início...

Durante o período romântico, são publicadas cento e setenta obras inspiradas em Prometeu.²² O que bem diz a importância do tema, que se manifesta também na arte e está presente de maneira difusa em numerosas obras literárias (Balzac, por exemplo). Schlegel, Byron, Shelley, Hugo veem em Prometeu a imagem do poeta criador, mas incompreendido, rejeitado (cf. “O albatroz”, de Baudelaire). Prometeu e Satã são vistos como dois revoltados que talvez até não passem de um mesmo. Em meados do século XIX, é considerado um mártir, fundador da civilização, campeão da Revolta, da Ciência, da Razão. Em 1841, na conclusão do preâmbulo de sua tese sobre

Democracia e Epicuro,²³ o jovem Marx, apresentando-se como um *Aufklärer*, voltaria a partir do próprio texto de Ésquilo para lançar um grito de guerra infinitamente mais devastador que a violenta profecia ateia de Shelley, já que arrastaria o Ocidente e mais adiante uma boa parte do planeta, no fim do século XIX e no século XX, a uma feroz luta corpo a corpo contra a tirania: “A filosofia”, escreve Marx, “toma a si a profissão de fé de Prometeu: ‘Numa palavra, eu odeio todos os deuses!’ (Ésquilo, *Prometeu*, v. 975). Ela opõe este lema a todos deuses do céu e da Terra, que não reconhecem a consciência humana como a divindade suprema... No calendário filosófico, Prometeu ocupa o primeiro lugar entre os santos e os mártires.”

Entre 1840 e 1900, são publicadas na França quarenta obras literárias inspiradas em Prometeu, e noventa na Europa. A isto devemos somar as indicações de Nietzsche, que, em *O nascimento da tragédia*, apresenta o mito de Prometeu como uma variante do mito de Dionísio. Melhor ainda, para Nietzsche, existem sob o nome de Dionísio heróis trágicos das aparências mais diversas: Édipo, Prometeu... Esses heróis, todos desmembrados, trazem em si a esperança de uma restauração da unidade perdida. Assemelham-se a Dionísio, que encobre, segundo Nietzsche, uma profundidade e uma falta de medida que só podem ser conhecidas na alegria e na dor, passando por autênticas provações. Nietzsche introduz, nesse sentido, o conceito de “sabedoria dionisiaca”. Ele toma como exemplo dessa sabedoria o crime de Prometeu, que desemboca no dom mais precioso. Assim, a tragédia procede da “sabedoria dionisiaca”, tendo a ver com uma civilização que ousa enfrentar a crueldade e a dureza da existência. Mas todo excesso é alvo de sanção: Prometeu é punido por seu excesso de amor aos homens.

Em 1899, o *Prometeu mal acorrentado* de Gide renova o mito de maneira inesperada. O herói se revolta, reivindica sua liberdade individual e se emancipa das regras que a tolhem. Depois de se

apaixonar pelo Pássaro ao qual oferecia como alimento o próprio fígado (cf. o famoso “Eu não amo os homens; amo o que os devora”), ele o mata, come-o e conhece um riso que poderíamos dizer nietzschiano. Do animal sagrado, ou desse sagrado animal que tanto o havia consumido, ele preserva apenas as plumas, como se quisesse ornar-se com elas.

A última virada no processo de surgimento da ideia neotênica antes de sua expressão científica, na década de 1920, com Bolk, é muito interessante, pois corresponde ao momento freudiano da grande investigação sobre as forças obscuras da psique, para dar conta delas. De fato, é na exploração do campo da neurose que Freud encontra a ideia de neotenia. Encontramos no fim do texto intitulado *Inibição, sintoma e angústia*, publicado em 1926, ou seja, no mesmo ano da comunicação de Bolk, essa anotação abertamente neotênica: “Entre os fatores que participam da causação das neuroses (...), [cabe registrar] o estado de desamparo [*Hilflosigkeit*] e dependência longamente prolongada do filhote do homem. A existência intrauterina do homem parece relativamente encurtada em comparação com a da maioria dos animais; o filho do homem é jogado no mundo mais inacabado que eles.”²⁴

É bem verdade que o tema da neotenia enunciado nesse texto não é muito conciliável com a tese dita da “recapitulação da filogênese na ontogênese” formulada no fim do século XIX pelo maior adepto germânico de Darwin, o fisiologista Ernst Haeckel, e retomada em seus próprios termos por Freud. De acordo com essa tese, cada indivíduo revive ao longo de sua própria maturação as grandes etapas que marcaram a evolução da espécie à qual pertence. Essa tese da recapitulação, pressupondo que uma história de alguns milhões de anos possa ser recapitulada em alguns meses (lei da condensação), não é muito compatível com a tese da neotenia, na medida em que parte do princípio de que todo progresso resulta de uma soma que prolonga por uma nova etapa o desenvolvimento (a chamada lei da

adição terminal). Ora, a neotenia não se apresenta inicialmente como uma nova etapa acrescentada ao desenvolvimento, mas como uma *regressão* em relação ao desenvolvimento germinal esperado. O que não impede que Freud, apesar de adepto da tese da recapitulação, atribua um lugar absolutamente central à neotenia, pois ela permite-lhe uma construção perfeitamente original do fato neurótico. À questão tratada nesse texto, “De onde vem a neurose?”, Freud responde, com efeito, identificando três fatores essenciais, entre os quais se destaca em primeiro lugar o fator biológico, o estado de desamparo e dependência do filhote do homem, explicitamente ligado a sua prematuração: “Esse fator biológico instaura portanto as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, que não mais deixará o ser humano.” A neotenia, afirma Freud de certa maneira, cria a necessidade de amor, que gera a neurose por sua vez.

É notável que o segundo fator de causação das neuroses identificado por Freud igualmente tenha a ver com a neotenia. Com efeito, Freud faz alusão ao desenvolvimento da sexualidade humana em duas etapas. “O segundo fator, filogenético, foi apenas inferido por nós; foi um fato notável do desenvolvimento da libido que nos levou a levantar essa hipótese. Constatamos que a vida sexual do ser humano não avança em seu desenvolvimento de maneira contínua desde o início da maturação, como a da maioria dos animais que lhe são próximos, mas conhece, após uma primeira floração precoce, até o quinto ano, uma interrupção energética, para ser retomada com a puberdade e se ligar ao início infantil.” É nesse momento de seu raciocínio que Freud levanta uma hipótese central sobre a filogênese do homem: “Consideramos que deve ter ocorrido no destino da espécie humana algo importante que deixou para trás essa interrupção do desenvolvimento sexual como precipitado histórico.” Vemos aí em ação o gênio de Freud, capaz de inferir do que lhe interessa, o desenvolvimento ontogenético do indivíduo em matéria de sexualidade, uma causa filogenética caracterizando a espécie, que

ainda não havia sido realmente identificada pela ciência de sua época. Pois é de fato a neotenia do homem que obriga ao prolongamento da maternagem da criança e explica um desenvolvimento sexual tão retardado em relação ao dos outros mamíferos que chega a se realizar em duas etapas.²⁵ Eis portanto que o segundo fator de causação das neuroses está ligado à neotenia.

Quanto ao terceiro, é referido por Freud a “uma imperfeição do nosso aparelho psíquico”, dividido entre um eu e um isso. “O ego[eu] é obrigado a colocar-se na defensiva contra certas moções pulsionais provenientes do id[isso], a tratá-las como perigos.” A psique, em suma, sofre de uma dessincronização constitutiva entre uma parte que avança e quer e uma outra parte que não pode acompanhar. Logo veremos de que maneira a neotenia do homem modela um ser de vontade fraca, carente de presença, incapaz de habitar verdadeiramente o mundo. De qualquer maneira, o que chama a atenção é a incrível presciência de Freud quanto à neotenia humana. É como se, em 1926, ele já trabalhasse com uma teoria... que sequer foi ainda completamente formulada em termos científicos.

Depois dessa rápida genealogia da ideia de neotenia humana, não será muito necessário, espero, insistir em seu lugar no Ocidente moderno. Ela parece simplesmente decisiva. Está presente em todas as versões modernas do mito epimeteo-prometeico, ou seja, nas narrativas que relatam o inacabamento do homem e/ou exaltam sua realização. Encontra-se igualmente em poderosas fórmulas filosóficas com valor de teoremas. Essas proposições pontuam que o homem não nasce homem, mas se faz homem; que cada animal é o que é, ao passo que o homem, nada sendo, deve advir a si mesmo utilizando os meios da razão ou da técnica, ainda que se libertando de Deus. Em suma, fica evidente ao cabo desse primeiro percurso que essa ideia está na base de todas as grandes narrativas de emancipação do Ocidente moderno: busca da medida para esse ser sujeito à *hubris*, promoção do livre-arbítrio do homem, celebração da autonomia da

razão, acesso ao sujeito transcendental, emancipação societária, salvação individual, libertação pela técnica, relatos do crepúsculo dos ídolos e da morte de Deus, exploração das profundezas da psique...

O que vem em seguida tem a ver com um outro capítulo do pensamento, pois doravante vai-se tratar de filosofar levando em conta uma formulação científica da neotenia.

Filosofar em tempos neotênicos

Já sabemos: basta que um Galileu veja de outra maneira a organização dos astros para que esse “desastre” logo suscite um Descartes, obrigado a refundar todo o exercício filosófico e a inventar um novo sujeito. Da mesma forma Newton em relação a Kant: como “desde Newton os cometas”, segundo Kant, “seguem trajetórias geométricas”,²⁶ colocou-se para este uma nova questão, a do ajuste da “lei moral” ao “céu estrelado” – será então o programa da segunda *Crítica*: a *Crítica da razão prática*. Provavelmente poderíamos demonstrar as mesmas implicações necessárias entre as teorias da relatividade e a invenção do sujeito freudiano. Toda grande descoberta científica suscita, em suma, um novo sujeito filosófico.

Ora, hoje em dia dispomos de um dado antropológico capital quanto à espécie humana, doravante bem estruturada e livre de seus erros de juventude.²⁷ Trata-se dessa teoria da neotenia à qual dediquei há alguns anos um livrinho exploratório.²⁸ Nele, eu tentava identificar algumas incidências derivadas de um primeiro exame dessa teoria antropológica no pensamento filosófico.

Pareceu-me então estranho que essa teoria não fosse mais aproveitada pelo pensamento filosófico e pelas ciências humanas, e que não se cuidasse dos remanejamentos a serem efetuados em todos os setores do pensamento a partir do momento em que fica claro que

o homem é um *neotênio*, ou seja, um ser que perdeu sua primeira natureza, vendo-se obrigado a inventar uma outra.

Com efeito, de posse dessa teoria, é todo o nosso mundo humano, sua própria história, que deve ser reconsiderado. Não podemos mais conceber esse mundo como produzido apenas por um Homem apresentado como “eleito”, como “Rei” da criação. Pois o homem é um ser excluído da primeira natureza, a “verdadeira”, um ser inacabado que no fim das contas viu-se na posição de precisar, sob pena de desaparecer, inventar uma “outra”, a partir do zero. Em suma, como insinua Freud nos primeiros momentos da expressão científica da bela história neotênica, o homem é antes de mais nada um grande neurótico.

A teoria da neotenia obriga-nos portanto a encarar as grandes questões humanas sob uma nova luz.²⁹ Por grandes questões humanas, refiro-me à linguagem, ao espírito, ao psiquismo, ao corpo, à história, ao político, à criação estética e à fabricação protética (ou seja, à técnica). Trata-se, nada mais nada menos, de um novo sujeito que é preciso trazer à cena para manter juntas essas diferentes dimensões.

Isso significa fazer do neotênio um personagem conceitual novo, lançando-o no palco do teatro da filosofia ocidental.³⁰ Em suma, com o neotênio, deveria ser possível contar toda a História de outra maneira. Com ele, com efeito, a relação com o Ser, a relação com o Outro, a relação com os outros, a relação consigo mesmo... não podem mais ser vividas nem enunciadas da mesma maneira. Essa decisiva defasagem resulta da introdução no pensamento filosófico de um dado que ele nunca integrou sistematicamente, ainda que possamos encontrar sua presciência em vários momentos-chave de sua história. Trata-se, em suma, de induzir a filosofia atual a dar uma virada neodarwiniana para poder contar toda a História de outra maneira, não mais do ponto de vista do rei da criação, mas do ponto de vista de um ser excluído da primeira natureza e obrigado a

inventar uma outra. No papel-título, o neotênio. Vou então revisitar todas as grandes questões humanas com esse novo personagem conceitual. O que deverá sacudir sensivelmente nossos antigos hábitos de pensamento.

Que é a neotenia humana?

A neotenia humana é portanto uma tese neodarwiniana introduzida por Bolk já na década de 1920, num artigo que ficou célebre: “Das Problem der Menschwerdung”.³¹ Antes dessa data, era conhecida a neotenia animal, que corresponde à observação de um atraso no desenvolvimento de certas espécies: em determinados animais, o desenvolvimento pode deter-se antes do fim do processo de maturação.³² Esses animais são qualificados de “neotênicos” porque certas características de juvenilidade, normalmente transitórias, em vez de desaparecerem, perduram e se instalam neles como características definitivas – é precisamente isto a neotenia, a persistência no estado adulto de características juvenis normalmente passageiras. O que é neo, novo, neonatal, perdura – donde o nome de neotenia, do grego *neo-*, “novo”, e do radical grego *ten*, de *teinein*, “estender, prolongar”. A neotenia é portanto o juvenil que se prolonga.

Um belo exemplo de animal neotênico: o axolotle. Os axolotles são pequenos seres aquáticos, meio-salamandra, meio-peixe, dotados de guelras, que vivem geralmente em certos lagos do México. São estranhos animaizinhos cujo desenvolvimento pode deter-se definitivamente no estado larvar de animal aquático, o que resulta num axolotle, ou continuar, como acontece em outros lagos vizinhos, até o estado aéreo, o que resulta no ambistomatídeo, uma pequena salamandra malhada. O que se tramou em torno do axolotle

constitui uma das belas histórias da história natural. No fim do século XIX, foi trazido a Paris um axolotle pescado num lago mexicano, e dias depois o animal aquático desapareceu, dando lugar a um animal aéreo. Ao influxo da mudança das condições naturais, o axolotle mudara de estado, transformando-se numa salamandra malhada. Trata-se de um exemplo tão belo de neotenia que saiu dos registros da história natural para entrar finalmente na grande literatura. Julio Cortázar, o grande escritor argentino, escreveu uma novela intitulada *Axolotle*.³³ Já comentei em outro contexto essa novela, que é fascinante.³⁴ É a história de um homem que vai observar esses animaizinhos fechados num aquário do Jardim das Plantas, em Paris. Um homem que diariamente vai de certa maneira contemplar-se, refletir-se no espelho do olho do axolotle, e que acaba assim por não mais saber... de que lado se encontra. Quando ele contempla o axolotle, sente progressivamente que se torna um axolotle contemplando o homem que o contempla. O que a novela de Cortázar traz à luz é que existe um parentesco “real” entre o axolotle e o homem. Pude entender melhor recentemente os motivos pelos quais Julio Cortázar mostrou-se tão sensível a esse parentesco. Cortázar sofria de uma doença genética muito rara. Por causa dessa doença, não parava de crescer.³⁵ Via-se, em suma, na pele de um superneotênio. Um neotênio ainda mais neotênio do que somos, neotênios habituais, pois seu desenvolvimento terminal adulto não era apenas adiado, mas jamais alcançado. Julio Cortázar, por ter sido um neotênio absoluto, um eterno adolescente, presa de um crescimento permanente, fora portanto particularmente escolhido pela loteria genética para se dar conta de nosso estado e revelá-lo. Nós nascemos prematuros e somos animais neotênicos.

E de fato nós somos prematuros. Comparando-se sua maturação pré-natal com a dos outros mamíferos superiores, estimou-se por exemplo que o homem não deveria nascer com nove, mas sim com 18 meses. Em suma, o homem sai cedo demais do ventre da mãe! De

certa maneira, a neotenia afirma que até mesmo aqueles que nascem no prazo estão chegando cedo demais ao mundo! Do ponto de vista da neotenia, assim, somos todos prematuros.

Encontramos no homem diferentes provas dessa prematuração: paredes cardíacas não fechadas no nascimento, imaturidade pós-natal do sistema nervoso piramidal, insuficiência dos alvéolos pulmonares, caixa craniana não fechada, circunvoluções cerebrais mal desenvolvidas, ausência de polegar posterior oposto, ausência de sistema piloso, ausência de dentição de leite no nascimento... Essa prematuração específica do homem terá, entre outras consequências, um considerável prolongamento do período de maternagem e um desenvolvimento sexual em duas etapas, separadas por um longo período de latência. É sobre esse estranho desenvolvimento em duas etapas e esse período de latência que se constrói, como já vimos, toda a teoria freudiana dos desejos infantis que se revelam tardiamente.

Essa tese de Bolk é hoje amplamente retomada por toda uma corrente da pesquisa paleoantropológica, do grande biólogo e antropólogo americano Gould aos franceses Chaline, Delattre e Fenart, seguidos de Dambricourt-Malassé e Deshayes, que demonstraram que o desenvolvimento do homem se caracterizava fundamentalmente, em virtude desse nascimento prematuro, por um notável retardamento do desenvolvimento em relação ao dos símios superiores.

De fato, a comparação do desenvolvimento dos símios superiores e dos homens mostra que o processo de hominização pode ser avaliado à luz de um fenômeno mais amplo: o aumento do volume cerebral. Esse fenômeno é conhecido pelo nome de “contração craniofacial”, implicando ao mesmo tempo o aumento do volume cerebral, a diminuição da face e o alargamento da mandíbula.³⁶ Acontece que as etapas da contração craniofacial são condicionadas precisamente por defasagens na cronologia do desenvolvimento, afetando todas as etapas da formação: embrionária, fetal, láctea

(primeira dentição), de substituição (troca dos dentes de leite) e adulta. O desenvolvimento do homem, “nascido cedo demais”, revela-se mais lento; sua juvenilidade prolonga-se e ele alcança mais tarde a idade adulta. A consequência direta da neotenia é o retardamento do crescimento. Desse modo, comparando-se os desenvolvimentos respectivos de um chimpanzé e de um homem, constatamos um generalizado retardamento do desenvolvimento humano e uma duplicação do período de crescimento:³⁷

- A *fase embrionária*, que dura duas semanas no chimpanzé, é prolongada por oito semanas no homem; e é durante essa fase que se constituem as células nervosas.

- A *fase fetal* dura um mês a mais no homem. Mas deveria ser muito mais longa, durando o dobro, segundo se diz, pois no momento do nascimento o bebê humano é muito mais imaturo que o bebê chimpanzé.

- A *fase láctea*, de três anos no chimpanzé, dura seis anos no homem. Ela exprime invariavelmente o passo lento do desenvolvimento humano. No início desse período, o buraco occipital do jovem chimpanzé situa-se na base do crânio, como no homem, o que permite a bipedia observada nos jovens símios. No homem, o desenvolvimento da parte inferior do crânio é tão lento que a bipedia, favorecida pela ausência do polegar posterior oposto, é definitivamente estabilizada. Essa estabilização acarreta o surgimento de um corpo neotênico. Inicialmente, em função da estabilização na posição dinâmica vertical (que indica nos jovens chimpanzés uma situação de estresse), manifesta-se o fenômeno capital da liberação da mão. A mão transforma-se num estranho órgão sem função própria, prestando-se dessa maneira a qualquer atividade. Em seguida, a não báscula occipital e a manutenção na posição dinâmica de pé acarretam o afundamento da laringe, que ocupa uma posição desconhecida em todos os outros mamíferos, diante das 4^a, 5^a, 6^a e 7^a vértebras cervicais, assim como o aparecimento, acima das cordas

vocais, da caixa de ressonância da faringe, tendo acima um aparelho composto: úvula, palato duro, palato mole, língua, alvéolos, dentes, lábios. Esse aparelho, permitindo a modulação do ar expirado, funcionará como aparelho fonador, possibilitando um verdadeiro milagre: a voz articulada.³⁸

– A *fase de substituição* caracteriza-se no chimpanzé pela bascula do buraco occipital em movimento oblíquo para trás, forçando sua transformação em quadrúpede. A passagem para o estado adulto é concluída no sétimo ano no chimpanzé, mas no décimo quarto ano no homem, que, como provavelmente terá notado qualquer bom observador, não conhece esse movimento de bascula e se mantém bípede.

– Esse momento da passagem ao estado adulto corresponde ao surgimento da maturidade sexual. É necessário, assim, que o homem espere quatorze anos para conhecer seu sexo, o que talvez explique o fato de nunca vir a estar muito seguro dele...

Observa-se assim, com a contração craniofacial, um notável retardamento do desenvolvimento ligado a uma neotenização cada vez mais acentuada, característica do processo de hominização.

Essa juvenilização específica do homem e essa neotenização não deixam de ter suas consequências: perdendo sua primeira natureza, o homem perde o caráter especializado e finalizado dos seus antepassados, adaptados de maneiras diferentes a terrenos específicos. Enquanto neotênio, o homem se vê de certa maneira sem uma natureza própria: não finalizado, ele se torna um ser de grande debilidade física, caracterizado pela fraqueza de seu aparelhamento (ausência de garras e ganchos, déficit de rapidez e agilidade...), por um estado de estresse permanente. E como de certa maneira não é acabado, torna-se um ser de extrema plasticidade, capaz de se adaptar às situações mais diversas.

Poderíamos dizer, em vista desse estado de incompletude em que se encontra o homem, que não existe realmente uma natureza humana. Naturalmente, existem no homem processos bioquímicos semelhantes aos que encontramos nos mamíferos superiores. Naturalmente, ele dispõe de uma organização do corpo morfológicamente idêntica à dos primatas e, mais além, à dos mamíferos. É verdade que o neotênio possui um corpo, com sua organização e suas necessidades internas. Mas nem por isto existe realmente uma natureza humana. Pois, no fim das contas, em todos os animais esses processos e essa organização estão voltados para uma finalidade. Uma finalidade que está ligada em última instância ao lugar ocupado pelo animal na hierarquia das espécies e no ecossistema global.

Ora, não podemos deixar de constatar que o homem não ocupa nenhum lugar específico nessa hierarquia. Ele não é finalizado para viver nas planícies e não na montanha, ou nos desertos em vez das florestas tropicais. Não é especialmente adaptado à corrida, à escavação, à escalada das árvores ou à vida junto às zonas aquáticas. Não é finalizado para se alimentar de plantas de preferência a grãos, vermes ou carne. Tampouco é finalizado para capturar peixes em vez de pequenas ou grandes caças ou para a colheita de produtos da terra.

O neotênio, em suma, não tem um lugar específico onde viver, nem nenhum compromisso definido com qualquer objeto do mundo. Além disso, é incapaz de estar plenamente no instante, por não ser acabado, finalizado. Este ser débil é portanto duplamente carente: do ponto de vista do tempo e do ponto de vista do espaço. Vive fora do instante e não habita lugar algum. Antes de afirmar, como Heidegger, que ele foi atirado na historicidade, deveríamos dizer que o neotênio é um ser jogado fora do instante, essa circunstância tensa em que o tempo constantemente se refaz e na qual sobrevêm todos os

acontecimentos, estando igualmente excluído de todo espaço específico onde pudesse estabelecer-se.

Pior ainda: enquanto o verdadeiro animal vive de forma soberana no instante e no espaço, ocupando plenamente essas duas dimensões (caso contrário morreria), o neotênio caracteriza-se pela falta de presença no presente do instante.

A questão que então se coloca é saber de que maneira o neotênio conseguiu sobreviver com essas duas falhas importantes, que deveriam tê-lo condenado: ele não habita o espaço, pois não está adaptado em lugar nenhum, e não habita o instante, pois nele se mostra sempre insuficiente.

Uma presença dissipada no tempo

A única resposta possível parece ser a seguinte: o neotênio trocou sua inaptidão para o instante por uma disposição para o tempo. Que eu saiba, nunca se viu uma matilha de lobos reunir-se após o ataque para deliberar sobre o que funcionou bem ou mal em seu dispositivo ofensivo completamente voltado para o intenso momento “catastrófico” da captura. Toda a fantástica inteligência do animal manifesta-se e se esgota no instante do acontecimento. Ora, a do neotênio desdobra-se na posterioridade – poderíamos mesmo dizer: quando já é tarde demais. É esta capacidade de voltar ao que aconteceu para preparar a eventual próxima vez que caracteriza a inteligência humana. Ao contrário do animal, o neotênio nunca está, assim, “em cima do lance”, praticando assiduamente o “só-depois”. Nunca está realmente “agora”, inteiramente presente ante a si mesmo e aos outros, mas de bom grado retorna a esse “agora”, depois que se tornou passado, para antecipar o próximo “agora”.

Ora, essa incapacidade para o instante e essa capacidade de voltar ao “antes” para se precipitar no “depois” engajam o neotênio numa dimensão que os verdadeiros animais não conhecem e que é simplesmente a do desdobramento temporal, ou seja, a da grande temporalidade, a temporalidade liberada da urgência do acontecimento e aumentada pelo que se segue, encadeamento e sucessão dos acontecimentos.

Não havia outras soluções para sobreviver: o neotênio precisou compensar sua notória fraqueza no instante habitando o tempo. Assim foi que nos tornamos, em decorrência da neotenia, o que Valère Novarina, em seu extraordinário *Discurso aos animais*, chama de “habitantes do tempo”.³⁹

Poderíamos nos sentir tentados a ver nessa impossibilidade de estar no acontecimento puro uma libertação do jugo do instante, uma libertação da necessidade de estar sempre presente ante a si mesmo e aos outros. Seríamos, então, no fim das contas, neotênios felizes, finalmente livres da prisão do presente. Mas isso seria ignorar que essa “libertação” faz surgir apenas um ser deprimido, no sentido literal da palavra, vale dizer, um ser que definitivamente perdeu seu orgulho – refiro-me à admirável soberania da plena presença ante a si mesmo. Esse neotênio feliz não passa, portanto, de um animal triste. Triste por ter perdido sua força. “O senhor tigre”, escreve, assim, Henri Michaux, “é um toque de clarim em todo o seu ser quando avista a presa (...) Quem ousa comparar seus segundos àqueles?/ Quem, em toda a sua vida, chega por dez segundos que sejam a ser um tigre?”⁴⁰ O neotênio é justamente aquele que pode viver toda uma vida sem jamais desfrutar de um único segundo tigre. Segue-se daí que ele possa dedicar sua existência inteira a correr atrás desse furtivo instante de realização no qual, num lampejo de uma atividade física ou mental intensa, finalmente tenha a sensação de encontrar o mundo real.⁴¹ Esse neotênio excepcional terá então conhecido alguns “segundos tigre”. Entretanto, quando o real se manifesta, quando o

neotênio é alcançado pelo acontecimento, isto se dá quase sempre na forma de uma surpresa total. É provavelmente o que leva Lacan a dizer que, para o homem, “o real é o impossível”.⁴²

É bem verdade que a vida geralmente infrarreal do neotênio permite-lhe libertar-se da tensão permanente do que é da ordem do acontecimento, mas apenas para encontrar-se em seguida num estado pouco invejável: o de precisar constantemente conviver com o ser deprimido em que se transformou. Falando de ser deprimido, quero dizer um ser que se retirou da ponta aguda do instante⁴³ para ver-se como que *dissipado* num tempo ampliado, eternamente distendido entre um antes e um depois. Essa presença dissipada, isto é, desvanecida, do neotênio no tempo naturalmente não é alheia ao recorrente sentimento nostálgico. A essa nostalgia que se apresenta de diferentes maneiras na grande literatura, com os nomes de *spleen*, *ennui*, *langeweile*, *saudade*, *melancholia*, *nostalghia*... Pascal, em sua genialidade, já observava que “o homem é tão infeliz que se entediaria até sem qualquer causa estranha, pelo próprio estado de sua condição natural”, que faz dele um ser “decaído da maravilhosa natureza que lhe era própria outrora”.⁴⁴ O neotênio se entedia por sua própria condição, pois sua condição natural é não ter uma. Como sabemos, a literatura romântica e pós-romântica insistiu muito na questão do sentimento nostálgico e do tédio. Era normal que a nostalgia se manifestasse brutalmente àqueles que quiseram intensamente contemplar a natureza: eles puderam ver de onde haviam sido expulsos.

Como se não bastasse, a essa nostalgia constitutiva vem somar-se uma certeza, a única: a certeza da morte. Ao contrário dos animais, os neotênios sabem que vão morrer. De fato, como o neotênio é o único ser da criação que pode prever, não pode deixar de antever seu destino mais certo, a morte, sem no entanto saber jamais quando ela ocorrerá.

Essa certeza é tão antiga quanto a humanidade. E até mesmo antecedeu o surgimento da espécie *Homo sapiens sapiens*, pois foram encontrados com o *Homo neandertalensis*, em sítios que remontam a 500.000 a.C., restos de necrópoles que dão testemunho da existência de ritos funerários e portanto do conhecimento da morte. Com esse conhecimento, a nostalgia só pode redobrar: não só não estamos no presente como dentro em breve, num dia próximo, sem que jamais saibamos qual, não mais seremos.

Mas quando a nostalgia assim é reiterada, para comprometer a própria possibilidade da vida, que fazer, senão rir? O riso sempre foi o corolário da nostalgia. Com efeito, se morremos, tudo se torna relativo. Diante do absoluto da morte, tudo se torna irrisório. E do irrisório ao risível é um passo que damos alegremente. Com o tempo, assim, o neotênio descobre ao mesmo tempo o riso e as lágrimas. E, por sinal, o riso e as lágrimas muitas vezes são intercambiáveis. O ricto do riso e o do choro são o mesmo, deixando transparecer a mesma raiva impotente. Assim é que choramos de rir. Não me surpreenderia que ríssemos de chorar, quando todas as lágrimas tivessem sido derramadas.

Primeiro órgão específico do corpo neotênico: a voz

Essa possibilidade única em toda a criação, a possibilidade de uma presença não mais instantânea, mas dissipada, é inconcebível sem a instituição de um instrumento mental que permita esse jogo com o tempo, ou seja, a linguagem. De fato, a linguagem é aquilo que faz com que as coisas ausentes possam ser trazidas ao presente, ou seja, re-presentadas. Para libertar-se do instante e habitar o tempo, é necessária, em suma, a linguagem. É através de signos que o neotênio re-presenta o que não é mais e antecipa o que ainda não é. E

particularmente através de sinais sonoros. O neotênio é um animal esfarrapado, mas ele fala.

E, dizendo, ele mostra. *Dizer*, com efeito, provém, pelo latim, *dicere*, da raiz indo-europeia *deik* ou *dik*, que significa *mostrar, dar a conhecer pela palavra*.⁴⁵ Desse modo, quando *dizemos*, estamos mostrando com sons, estamos *indicando*, como quando mostramos com o *índice* a situação que queremos representar.

Entretanto, essa conjunção entre o som e a re-presentação não é tão evidente. Podemos conceber que uma imagem represente uma situação, bastando encontrar maneiras de converter um espaço tridimensional num espaço bidimensional. E é por sinal uma situação encontrada na natureza: a sombra é o desenho de um mundo naturalmente projetado num plano. De tal maneira que, sendo-se medianamente perspicaz, é possível esmagar também a terceira dimensão, reduzindo-as a duas e desenhando uma imagem na parede de sua caverna preferida. E se nos tornarmos muito perspicazes (o que pode levar algumas dezenas de milhares de anos), também será possível, no contexto do sistema de duas dimensões, simular a dimensão perdida recorrendo a um subterfúgio chamado perspectiva, que “cava” virtualmente a superfície plana de um ou vários pontos de fuga. Veremos então como em relevo, embora tudo esteja num plano. Assim é que o grafismo permite, pelo abandono de uma dimensão, a transposição de uma situação em três dimensões para sua representação em duas. Mas daí a pensar que um som ou um conjunto de sons possa remeter a uma situação não é algo imediatamente inteligível, embora defina nossa condição mais comum de ser falante.

Para que seja possível esse esforço concentrado, são necessários vários fatores. Para começar, é preciso que a espécie não disponha mais de canto próprio, que ela seja libertada desse canto reiterado específico. É o caso do homem, que vem a ser, por motivo de neotenia, o único mamífero que não possui canto próprio que

permita o inter-reconhecimento de seus membros e seja capaz de identificá-lo junto às outras espécies.⁴⁶

Depois, é preciso contar com a disponibilidade orgânica de uma parte do corpo capaz de produzir sons. Acontece que o corpo neotênico fornece esse órgão que permite a voz. Como modulação sonora do ar expirado, a voz resulta de vários fenômenos ligados à neotenia. Para começar, como vimos, do afundamento da laringe em virtude da manutenção neotênica na posição vertical. Em seguida, em consequência desse afundamento, da constituição de um novo órgão no qual as cordas vocais ficam por baixo de uma caixa de ressonância chamada faringe e de uma série de subórgãos que permitem assoviar, vibrar, chiar, ciciar, tremer, explodir o ar expirado. Com esse neo-órgão, o neotênio dispõe de uma incrível aptidão para produzir todo tipo de sons. A perda do canto próprio é de certa forma compensada pela capacidade de modular séries sempre novas de sons.

A fala e o re-presente

Naturalmente, essa capacidade de produzir sons é que foi mobilizada no sistema da re-presentação sonora. A re-presentação gráfica, icônica ou pictográfica (ou gestual), que sabemos por todas as pinturas rupestres do mundo ter sido amplamente praticada, seria então acrescida de uma outra re-presentação, desta vez sonora. Pode-se facilmente compreender por que o canal boca/orelha veio a suplantá-lo, nas situações habituais, o canal gesto/olho: por ser mais econômico. Com efeito, ele não mobiliza o outro órgão neotênico (ao qual retornarei), a mão, que desse modo pode permanecer ocupada com outras coisas. E é mais disponível: “As orelhas”, como indicou Pascal Quignard, “não têm pálpebras”,⁴⁷ estão sempre abertas. Em outras palavras, desaparecer da vista não impede a comunicação

sonora. Com o som, a própria noite torna-se comunicante. Por isto é que nunca se viram comunidades de neotênios, nas quais o canal boca/orelha funcionava normalmente, abandonarem esse canal por um outro.

A partir do momento em que excluímos o grito ou a onomatopeia, que mantêm uma relação de mimetismo com a situação a ser representada (a forma, a amplitude e a modulação do grito ou da onomatopeia remetem à intensidade e à expressão do afeto), falar de re-presentação sonora soa estranho. Um som, com efeito, não representa nada, direta ou homoteticamente, e por isto foge à esfera do que define a translação de um sistema em três dimensões para um sistema de duas dimensões. A esse respeito, deveríamos dizer que a re-presentação sonora funciona antes num sistema destituído de relações miméticas com aquilo que tem a re-presentar: ou seja, um conjunto de sons sem referência e reunidos num sistema por suas próprias diferenças.

A re-presentação sonora introduz portanto esta particularidade essencial: não mostrar qualquer mimetismo nem nenhuma homotetia com a situação a representar. Em outras palavras, o sistema sonoro, enquanto diferente do grito e da onomatopeia, caracteriza-se por seu caráter arbitrário. Não existe, em suma, qualquer relação entre os sons proferidos (os significantes) e o que deve ser significado. Nessas questões, remeto naturalmente a Saussure: “Na língua, existem apenas diferenças. Bem mais que isto: uma diferença pressupõe em geral termos positivos entre os quais se estabelece; mas na língua existem apenas diferenças sem termos positivos.”⁴⁸ A língua é portanto uma pura instituição, e mesmo a primeira de todas as instituições humanas. Ela define um sistema sonoro (um registro fonológico) próprio da comunidade e de sua maneira específica de modular o ar expirado. E define um conjunto de formações sonoras de reunião dos nomes (um léxico) e uma maneira de combinar essas formações (uma sintaxe) que têm valor convencional. Cabe notar que

nada garantirá jamais que haja a menor relação entre esse mundo da re-presentação sonora e o da conjuntura real a ser representada. Podemos apenas supô-lo, sem nunca ter certeza. A única coisa de que podemos estar certos é que as formações sonoras convencionais próprias de cada comunidade funcionam como senhas entre os membros da comunidade. Desse modo, dominar essas formações sonoras e, além delas, os sistemas que as ordenam é ao mesmo tempo pretender re-presentar (alguma coisa) e poder fazer parte da comunidade – e reconhecemos aí a fábula grega do *sumbolon* (objeto cortado em dois pedaços constituindo um sinal de reconhecimento quando os portadores podiam juntá-los – *sumballein*) e a essência do simbólico.

O único problema é que esse maravilhoso sistema não pode funcionar, ou pelo menos funcionar sozinho. Poderíamos dizer que quanto mais ele se apura num sistema formal, mais precisa integrar aquilo que exclui: o grito, os sons sem pertinência no sistema, mas que valem como traços homotéticos e miméticos – o que chamamos de “índice” na semiótica peirciana.⁴⁹ Em suma, a fala deve integrar o *mélos*, o canto. Aí está todo o trabalho do patético, que vai do glossolálico ao musical, passando pelo poético. Através desse permanente retorno do que é não pertinente ao sistema formal dos traços pertinentes é que se buscam desesperadamente os meios de re-motivar os sistemas sonoros fundamentalmente desmotivados, para tirá-los da esfera do arbitrário.

É assim que todo discurso vem a ser acrescido, como Michel de Certeau bem identificou, de uma “vocalização segunda e disseminada [que] atravessa o discurso enunciado”,⁵⁰ satura-o de “ruídos paralelos”, “ruídos do corpo, citações de sons delinquentes, fragmentos de vozes estrangeiras” que representam uma espécie de “tatuagem interlocutória e vocal sobre o discurso”. Essa vocalização segunda pode ser intempestiva ou sabiamente elaborada, como no trabalho poético que tenta fazer com que seja admitido um

significado direto, imanente aos sons. Por que, então, perguntava-se Mallarmé, a palavra “*jour*” [dia], que contém esse som surdo, escuro e sem brilho, significa o brilho, ao passo que “*nuit*” [noite], que contém um som luminoso, remete à escuridão?

Devemos notar que recuperar essa motivação perdida não depende apenas do acréscimo glossolálico de proferições delinquentes (como, por exemplo, em Artaud), mas também advém da adição de novas regras às que já regem o sistema formal. Trata-se, então, de regras que atentam contra os sistemas de diferenças, como as rimas ou as aliterações que minam as diferenças, invocando constantemente os mesmos sons. Ou de coações sintáticas, rítmicas (repartições de longas e breves em pés), métricas (hexâmetros, versos heptassílabos, alexandrinos...) ou fonológicas (ver, por exemplo, a técnica do “lipograma” em Georges Perec, que consiste, como em *La Disparition*, em escrever um longo relato sem uma letra, no caso o “e”, a letra mais frequente na língua francesa). Em todos os casos, essas coações suplementares em relação ao funcionamento comum do discurso permitem, na medida em que enfraquecem o sistema de puras diferenças da linguagem, criar um outro mundo possível, ou seja, uma re-presentação do que falta ou daquilo que talvez nunca foi.

Quanto mais falamos e utilizamos um sistema fonológico formal, mais tentamos remotivá-lo. Por isto é que o neotênio certamente fala, mas também canta: o canto – e tudo que o define, palavra cantada ou escandida, melodia, harmonia, ritmo – é o que confere o relevo que falta ao sistema formal do significante. O canto, como o poema, remotiva o significante não motivado. Ele desempenha aqui o mesmo papel de estímulo e simulação de uma dimensão suplementar que a perspectiva nos sistemas de duas dimensões. Neste sentido, o canto nunca deixou de funcionar, nos discursos, como suplemento representacional e como substituto nostálgico do canto específico perdido.

O neotênio fala e canta, portanto, para re-presentar uma conjuntura. Ele re-presenta no e pelo som o que está ausente, seja por não existir mais, seja por nunca ter existido.

Nesse sentido, é a mesma coisa dizer que é com seu discurso que o neotênio habita o tempo e dizer que é com seu discurso que ele comenta indefinidamente seu fiasco em habitar o instante. Graças à linguagem, ele vive, em suma, num estranho tempo: o *re-presente*. O que significa dizer que vive num outro mundo, um segundo mundo, um mundo alucinado graças à linguagem. Alucinado pela falta de objeto, ele ouve sons e deles depreende uma situação, até imaginá-la naquilo que os gregos chamavam de *phantasiai*, e os romanos, de *visiones*. E por sinal Quintiliano, o grande orador latino, já identificara esse “poder de figurar no espírito coisas ausentes, de tal maneira que julgamos ver com nossos olhos essas visões”.⁵¹

Não resta dúvida de que essa disposição para a linguagem faz parte do equipamento básico do neotênio. A neotenia, com efeito, é tanto a não finição do ser quanto o que toma o lugar dessa não finição. O que supre aquilo que falta, a presença no instante, instalando-a no re-presente, é, no caso, uma disposição geral e universal para a linguagem. Todo neotênio nasce com essa disposição, que aguarda sua ativação. E quando ela se atualiza, torna-se sempre particular em função dos lugares onde se manifesta e das línguas que neles são faladas. Muito se discute sobre os princípios gerais dessa disposição para a linguagem compartilhada pela espécie neotênica. Chomsky e seus herdeiros, que foram mais longe na descrição de seus requisitos, pensam que ela deveria pelo menos ser composta de uma possibilidade de afetar de maneira arbitrária sentidos estáveis de determinadas palavras, de uma distinção dos nomes e verbos, do uso de formas auxiliares para indicar o tempo, de outras formas auxiliares para indicar a negação, de uma possibilidade de mudar de estrutura para formar perguntas ou encaixar frases em outras

frases.⁵² A isto seria necessário acrescentar, pelos motivos indicados, uma capacidade melódica.

Basta o neotênio abrir a boca e modular convencionalmente o ar expirado para que imediatamente caiam re-presentações que promovem o retorno da ausência: o que era, mas não é mais – ou o que nunca existiu. Podemos, com efeito, dizer (no sentido primordial de “mostrar”) o que nunca vimos, simplesmente organizando sons de maneira convencional. Nenhuma situação anterior real é necessária para ser re-presentada. A língua é criadora de realidades que nunca foram presentes, mas nem por isso deixam de ser re-presentáveis.

É assim que a modulação sonora do ar expirado permite a criação de uma segunda natureza que supre a perda da primeira. A espécie neotênica, composta como tal de seres inacabados e incapazes de habitar o verdadeiro mundo, tratou assim de criar um segundo, um mundo substitutivo, graças à linguagem. Ela habita um território coextensivo a sua fala, um território simbólico que foi criando à medida que cada um fala e que ele povoa de coisa ausentes, tornadas presentes e mostradas aos congêneres por todos os artifícios possíveis. Por isto é que os homens não habitam as estepes, as florestas, as clareiras ou as margens dos rios, eles habitam antes de tudo sua língua. “As sociedades humanas”, escreve Pascal Quignard, “têm como hábitat sua língua. Não são os mares, as grutas, os picos das montanhas ou os bosques profundos que as abrigam, mas a voz que trocam entre si e seus acentos singulares.”

A re-presentação resolve, portanto, o problema crucial do neotênio, sua deficiência em relação à obrigação animal de habitar da forma mais aguda possível o instante, permitindo-lhe uma presença dissipada entre o antes e o depois. A expressão “re-presentação” (o que retorna no presente), portanto, também deve ser tomada literalmente como “representação”, vale dizer, como construção de uma cena mental na qual são (re)constituídas imagens. Os sons organizados em sequência deduzem e sustentam toda uma imagística

mental. Basta que, diante do neotênio, sons convencionais sejam organizados em sequência para que imediatamente ele deduza uma imagem mental. Alguém me fala e eu vejo o que quer me dizer. E se não vejo nada, peço que volte a falar, até que eu possa ver. Em suma, a re-presentação sonora se agencia em narrativa que provoca uma representação, ou seja, uma atividade fabuladora.

Nós, neotênios, somos portanto animais fracassados que constroem ficções por modulação sonora do ar expirado. A segunda natureza na qual habitamos é constituída dessas ficções que incessantemente nos damos reciprocamente a ver.

Alucinação e ficção

Resta, contudo, uma questão que precisamos nos aventurar a enfrentar: como se passa da alucinação à representação ficcional? Pois é claro que não é a mesma coisa alucinar e re-presentar. A alucinação pressupõe a passividade daquele que a sofre, ao passo que a ficção implica uma participação ativa. A re-presentação envolve, portanto, algo mais que a alucinação: ela seria uma alucinação posta a serviço de um processo mental, implicando uma atividade do espírito.

As duas partem, no entanto, de um mesmo movimento desencadeado pelas relações do neotênio com a linguagem. No que diz respeito a essas relações, podemos estabelecer que, de duas, uma:

– Ou bem o encontro entre o neotênio e a linguagem não ocorre. Não há então alucinação nem, *a fortiori*, re-presentação. Estamos na esfera do que se costuma chamar de autismo. Esse não encontro pode ser causado por uma carência orgânica na organização genética para a linguagem que geralmente está presente em cada indivíduo⁵³ ou por uma não ativação dessa organização, ou ainda por uma ativação

ultratraumatizante envolvendo um sofrimento insuportável seguido de uma renúncia irremediável. Quando nos perguntamos de onde poderia vir esse traumatismo extremo, podemos conjecturar que procede muito provavelmente da vertigem absoluta provocada pela ruptura com a primeira natureza e a entrada, possivelmente intolerável, num mundo infernal de alucinações ininterruptas.

– Ou bem o encontro entre o neotênio e a linguagem ocorre. A insuficiência do neotênio na primeira natureza é trocada por um universo de alucinações constantemente renovadas. Neste sentido, podemos dizer que há apenas uma alternativa ao autismo, que é a loucura – esse estado no qual o homem não para de alucinar. A loucura, nesse sentido, seria o estado normal do homem que escapou ao autismo. Apresso-me a acrescentar que pode então acontecer – mas nem sempre – que ele transforme a alucinação em ficção. Quero dizer que existe uma certa continuidade, além de um passo decisivo, entre a alucinação e a ficção. Essa diferença é o sentido. Em suma, quando ficamos na alucinação, somos loucos, fora do sentido, perdidos num puro gozo da língua. Esta começa então a falar sozinha, excluindo todo sujeito ativo para assumi-lo, e requerendo apenas um sujeito passivo, vítima de alucinações. Ao passo que quando temos acesso à ficção, somos apenas neuróticos, ou seja, no sentido, afinal tão fugidio que precisamos estar constantemente correndo atrás dele. A condição desse acesso à neurose é a possibilidade de conferir a certas unidades do discurso (o que se costuma chamar de significantes) um valor especial que remete a significações reais, relacionadas à primeira natureza. Por exemplo, o fato de haver um “pai” institui um significante especial (o “Nome-do-Pai”) que remete diretamente às duas realidades básicas que regem a primeira natureza: a sucessão dos indivíduos de pai para filho na espécie e o fato de serem necessários dois sexos (logo, um pai distinto de uma mãe) para que ocorra essa sucessão. O que diz esse significante é “eu sou um ser de reprodução sexuada e deixei a fusão

com minha mãe através de um indivíduo chamado Fulano”. Em outras palavras, no discurso, o pai faz figura de referencial, permitindo carregar a nebulosa profusa do sentido com um ponto fixo, que escora suficientemente o conjunto para impedi-lo de flutuar perdidamente ao sabor dos simples jogos de palavras e outras sonoridades da língua. Para ter acesso a esse significante, contudo, é preciso pagar um preço: a neurose que resulta do fato de estar nas condições de uma dívida simbólica exorbitante (porque inapagável) contraída para com esse pai. Como eu lhe devo tudo, só posso querer parecer-me com ele (e portanto negar a mim mesmo) ou tentar seduzi-lo (para me fundir com ele) ou desejar eliminá-lo... Donde decorre todo o cortejo de invejas, impossibilidades, culpas e veleidades de que se nutrem as neuroses.

Assim, o que permitiria evitar a loucura constitutiva do homem seria a presença no discurso de certos significantes vinculados ao real da espécie. Através dessa vinculação, a neurose poderia tomar o lugar da loucura. Cabe notar que não estabeleço aqui uma relação cronológica entre loucura e neurose, mas apenas uma relação lógica: os dois estados podem contrair-se juntos. Neste caso, a neurose não passaria de um caso particular da loucura humana, envolvendo a busca infinita de sentido por parte de comunidades unidas em torno do pai.⁵⁴

Mas não estou afirmando que aqueles que não têm acesso à neurose e permanecem loucos estejam excluídos do laço social – muito pelo contrário. Toda a etnografia mostra que os neuróticos muitas vezes souberam confiar aos loucos papéis sociais especiais que eles próprios não podiam desempenhar. Assim é que muitos loucos, saindo como tais da condição comum, foram designados para papéis carismáticos que se manifestavam em funções de autoridade simbólicas (adivinho, mago, feiticeiro, profeta, messias...) e mesmo políticas (nessas funções em que é necessário “tomar-se por” um chefe, o rei, o soberano...).

Estou perfeitamente consciente de que o fato de encarar as relações do homem com a linguagem dessa forma, “em dois tempos, três movimentos” (1º tempo: ou bem o autismo, ou bem a loucura; 2º tempo: ou bem a pura loucura, ou a neurose), de certa maneira ignora o esquema freudiano que fazia da neurose a principal modalidade da condição humana, e da psicose, o acidente e a exceção. Parece-me, contudo, que o ensinamento lacaniano da última década permite esse deslocamento. Coloco-me aqui sob a égide dos psicanalistas Colette Soler e Jean-Pierre Lebrun em matéria de leitura dos seminários extremamente complexos de Lacan nessa época. Assim é que Soler escreve: “Em 1955 [Lacan ainda é freudiano], é a neurose que fornece o modelo da construção subjetiva e, portanto, do sintoma. (...) Em 1975 [ou seja, a partir dos seminários *RSI*, 1974-75, e de *O sinthoma*, 1975-76], essa problemática é invertida (...). Agora, é a psicose que fornece o modelo do núcleo real de todo sintoma.”⁵⁵ Jean-Pierre Lebrun, por sua vez, levanta a hipótese de que, em numerosos casos de psicose, seja necessário falar de “neuroses não engatadas” – o que pressupõe a anterioridade lógica da psicose sobre a neurose.⁵⁶ De tal maneira que teríamos inicialmente o que, de minha parte, chamo de loucura, ou seja, o puro gozo da linguagem desvinculado de toda busca de sentido, eventualmente acompanhado da entrada, através do Nome-do-Pai, na neurose e na busca de sentido. Seria este o sentido da virada lacaniana de 1975: “A função do Nome-do-Pai (...), pensada inicialmente como ausente na psicose, situa-se agora como um acréscimo, um suplemento na neurose.”⁵⁷ Cabe notar que a ideia de uma psicose original não deixa de ir ao encontro de certas hipóteses de Melanie Klein.

Observemos que, se esta hipótese for legítima, teríamos de conceber a neurose como um acidente que, em função das circunstâncias sociais, pode acontecer ou não. Estou querendo dizer que, se ela não advier, resta apenas ao neotênio... a loucura. Terei

mais adiante a oportunidade de voltar a essa questão extremamente espinhosa.

Obrigação de falar e obrigação de escrever

Salvo em caso de loucura, é portanto uma verdadeira obrigação de falar e de buscar sentido, em princípio, que cabe ao neotênio. Se não falasse, ele não inventaria a segunda natureza de que precisa para viver, ficando totalmente subtraído do mundo. E basta ver os neotênios que não falam (os que designei como autistas) para entender o que esse afastamento do mundo significa: eles não estão na primeira nem na segunda natureza, de tal maneira que sozinhos, sem outros neotênios mais dotados que eles (bravos neuróticos), que os acolham e protejam, não poderiam sobreviver.

Mas essa obrigação simbólica de falar não é a única que se impõe ao neotênio. Também pesa sobre ele a obrigação de escrever. Quando se diz que o neotênio saiu da primeira natureza, é preciso entender que o neotênio saiu da prescrição do código que deveria conduzi-lo a uma forma finita, adulta. Mas o que é o código? Sabemos desde 1953, ano da descoberta por Watson e Crick da estrutura em dupla hélice do DNA, que o código se apresenta sob a forma de uma escrita natural de quatro letras correspondendo aos quatro nucleotídeos (guanina, adenina, timina e citosina) que encontramos no *germe* de todo ser vivo. Nenhum ser pode emancipar-se do código que traz em si. Nenhum, exceto o neotênio: ele é o único ser que não realiza completamente as possibilidades contidas no *germe*.

Evidentemente, essa retirada da estrita determinação do código acabou, durante o longo processo de hominização, por se fixar e se perenizar, de tal maneira que o neotênio “acabado”, se assim posso me expressar, vale dizer, fixado como tal, dispõe de um neocódigo

que deixa vaga a questão decisiva que teria de resolver: a finalização, a especialização, o lugar no ecossistema. Neste sentido, o neotênio é um ser perfeitamente sartriano: não sabe o que está fazendo aqui.

É um ser que escapou à estrita determinação genética, ou seja, à ditadura do código de seus antepassados animais. Mas devemos entender que, ao escapar à fatalidade do código, ele acabou caindo sob uma outra fatalidade. Jogado constantemente à frente daquilo que não era previsto, ele se viu obrigado a escrever, do lado de fora, a lei que não traz mais dentro de si. Pelo fato de ter escapado à escrita endógena, o neotênio encontra-se diante da necessidade de inventar uma escrita exógena que inscreva no exterior a lei que não está mais escrita nele.⁵⁸ Acontece que essa escrita exógena, ao contrário da escrita endógena finita, é literalmente infinita: o neotênio vê-se obrigado a registrar em forma de escrita a quantidade infinita de situações em que se vê jogado.

É, portanto, submetido a uma injunção para escrever a Lei, injunção que não pode deixá-lo tranquilo, que se encontra o neotênio a partir do momento em que escapou à primeira lei.

Além da obrigação de falar, o neotênio está assim obrigado a escrever. E, com efeito, desde sempre ele escreve. Na forma de desenho parietal, de pinturas rupestres ou de toda forma de protoescrita, escritas ideográficas e pictográficas, escritas silábicas, escritas fonéticas e, agora, escritas digitais.

Ele deve escrever fora tudo que não está dentro. Numa memória exterior infinita, ele deve simplesmente escrever a lei do mundo.

Quem diz escrita diz congregados de *gramma*, vale dizer, de letras ligadas por relações declaradas de oposição, composição, grandeza e implicação. É portanto em gramáticas que se dá a lei do mundo.

O estranho é que os neotênios podem utilizar gramáticas sem sabê-lo. O fato de essas gramáticas poderem ficar implícitas por muito tempo não os impede de funcionar de maneira eficaz nas diferentes práticas sociais, até o dia em que um neotênio mais

avisado que os outros seja capaz de decifrar essas gramáticas e revelar aos congêneres o que lhes estava dissimulado. Três exemplos:

- Os inúmeros relatos que os neotênios constantemente fazem uns aos outros são, por sua vez, gerados a partir de algoritmos gramaticais. Mas foi necessário esperar Lévi-Strauss, vale dizer, até meados do século XX, para saber que os mitos eram compostos de mitemas, transmitidos ao longo da narração, mas ao mesmo tempo mantendo-se implícitos.

- Da mesma forma, os cantos, com a música que os sustenta, são compostos de acordo com regras gramaticais harmônicas – escalas, modos e cadências – que só começaram a ser decifradas, explicitadas e escritas no período decisivo entre o arcaísmo e o classicismo grego, depois de Pitágoras.

- O movimento de “gramatização”, vale dizer, o fato de a gramática de uma língua ser anotada, efetuiu-se a partir de três grandes revoluções. Numa primeira etapa, a gramática no Ocidente é constituída durante a Antiguidade latina (cf. as gramáticas de Donato e Prisciano). Numa segunda etapa, a partir do Renascimento, a gramática do latim serviu de padrão geral com base no qual podiam ser pensadas as outras gramáticas. A partir do momento em que a Europa explorou o planeta (fim do século XV), todas as línguas do mundo foram progressivamente gramatizadas. Outras civilizações tinham gramatizado anteriormente as línguas (os indianos, os árabes), mas elas haviam permanecido confinadas em sua área cultural. Finalmente, passados cerca de cinquenta anos, estamos engajados numa terceira revolução tecnolinguística: a automatização do tratamento da linguagem humana.⁵⁹

Essas gramáticas nunca são dadas de uma vez por todas, pois a exploração do mundo por elas facultada e dos mundos que elas criam nunca está acabada. Sempre é possível aperfeiçoar uma gramática, até transformá-la numa ciência. Às vezes uma gramática que satisfaz os neotênios ao longo de várias gerações vem a ser subitamente

descartada em proveito de uma nova, mais poderosa, mais rica, mais completa, mais econômica. Por exemplo, o sistema Platão-Aristóteles-Ptolomeu, que vê na Terra o centro fixo do universo, prevaleceria durante quase dois mil anos, da Antiguidade grega ao Renascimento, para desmoronar em menos de um século a partir de 1543, ano de publicação do *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico, estabelecendo os princípios de uma gramática mais poderosa, baseada no heliocentrismo, que integra outros fatos de observação inexplicáveis no sistema anterior.

Cabe observar que essas gramáticas referem-se a qualquer objeto do mundo (estrelas, seixos, micróbios...), assim como às atividades específicas criadas pelo neotênio nesse mundo (a música, o relato, o cálculo...), sem esquecer o próprio neotênio como objeto particular nesse mundo (sua subjetividade, sua socialidade...).⁶⁰

Finalmente, essas gramáticas são cumulativas. Podem desmembrar-se em vários segmentos quando o objeto de uma delas se torna por demais importante: por exemplo, a botânica e a genética das plantas se separaram em dois ramos, há cerca de vinte anos. Elas podem combinar-se a outras gramáticas já existentes: por exemplo, a física e as matemáticas podem se combinar na física teórica. Uma pode fundir-se na outra: podemos citar, por exemplo, a unificação da álgebra e da geometria analítica por Descartes.

Segundo órgão do corpo neotênico: a pele

A pele do neotênio é nua. O neotênio é o único mamífero que fica a vida inteira sem a manta espessa de pelos que possuem os animais. Sua pele é, assim, um envoltório de grande sensibilidade.

Durante a ontogênese, essa membrana se diferencia, afundando em certos lugares, inflando-se em outros, tornando-se mais espessa

aqui, mais fina ali, para em seguida se abrir e constelar em orifícios, tubos, condutos cobertos de órgãos e células sensíveis, excretoras ou assimiladoras. Tudo que entra no corpo do neotênio pelo olhar, o som, o cheiro, através de tudo que ele respira, que ingere como ar, como alimentos, como signos bons ou ruins, tudo que toca sua pele, tudo que ele rejeita como matéria, humores... desenha, no fim das contas, uma imensa superfície de contato e trocas entre o exterior e o interior.

Essa superfície extremamente sensível, e não apenas nas zonas ditas erógenas, presta-se a vários tipos de regulação (reflexa, consciente ou inconsciente) e mobiliza dimensões das culturas, dos ritos, das histórias, das relações, dos acontecimentos. Em cada ponto dessa superfície, em cada zona de borda entre o interior e o exterior, em cada esfíncter, em cada órgão de orifício, podemos encontrar, ao lado das formas de regulação orgânica adquiridas ao longo da maturação, uma série de regulações aprendidas com a educação, pondo em jogo representações, pensamentos, relatos, ornamentos, objetos.

Essa atividade regulada não tem limite, estende-se a todas as atividades pelas quais o neotênio pretende transformar em proveito próprio a relação entre o interior e o exterior. Devemos incluir aí as incisões, tatuagens, marcas, maquilagens das zonas de borda como os lábios, as pálpebras, as orelhas, o nariz, a língua, os seios, o sexo, a pele... As travessias e jaculações orais marcadas por articulações glóticas, linguais, labiais, por jogos e práticas de inspiração e expiração... Os ritos de conjuração de um exterior que entrasse em forma de mau-olhado, de morte, por certos olhares, certos objetos, certos alimentos, certos sons... A facilitação da recepção do exterior, ou, em sentido inverso, o reforço da proteção pela fabricação e uso de objetos protéticos como roupas, pinturas, tatuagens, barretes, amuletos, trançamento ou raspagem dos cabelos, das sobrancelhas, acessórios para as orelhas, o nariz, os lábios...

O eixo principal em que se desdobra essa busca reguladora é linear: de um ponto a outro, ele vai da nudez ao traje – o que se põe no corpo e o que se tira. Esse corpo, que pode ser vestido e despido, é portanto lugar de um grande jogo para o neotênio.

Se tomarmos, para começar, a direção do vestir-se, damo-nos conta de que este sentido geralmente é impregnado da diferença sexual. Globalmente, no que diz respeito à vestimenta, poderíamos dizer que as mulheres se vestem para encobrir (e logo, eventualmente, descobrir) seu corpo nu. A vestimenta feminina é, portanto, um véu que constitui o corpo feminino como tal. Em outras palavras, sem véu não existe realmente corpo feminino. Existirá talvez carne – mas nada mais. Da mesma forma, poderíamos dizer que os homens se vestem para mostrar tudo e sobretudo o que não têm. Uma potência. Um poder. A vestimenta masculina é um aparato, é feita para o homem se pavonear. O homem não se reveste de fitas, turbantes, plumas, perucas para cobrir um corpo nu, mas, como quem veste uma fantasia, para realçá-lo, para enobrecê-lo, para fazê-lo desempenhar uma função, inclusive no sentido político da palavra.

A vestimenta, o que se põe sobre o corpo, teria assim duas funções diferentes. Ou bem recobre e permite a mascarada (de *mascarata*, variante de *mascherata*, de *maschera*: máscara).⁶¹ Ou bem revela e permite a parada (literalmente, exibição, ostentação, exposição que se faz de uma coisa, de uma qualidade, para se valorizar).

Se tomarmos o outro sentido do eixo, o que vai do vestir-se ao despir-se, percebemos sem demora que se trata exatamente do que era mais difícil de construir para o neotênio, essa permanente vontade reguladora com a exterioridade, que se torna então urgente destruir, se possível intempestivamente, numa consumação suntuária – a que podemos dar o nome de gozo: um corpo completa ou parcialmente desnudado permite que o de fora venha para dentro, ou levar o de dentro além dele mesmo, na direção de fora.

Difícil deixar de mencionar, a propósito do que entra e sai do corpo, o sexo. O sexo e a sexualidade do homem são uma consequência direta da neotenia. O desenvolvimento sexual do homem, com efeito, é consideravelmente retardado em relação ao dos outros mamíferos. Até os cinco anos de idade, ele mais ou menos acompanha, embora com atraso, a evolução observada nos outros primatas, mas em vez de concluir ele se interrompe então brutalmente durante cinco anos. Como já observamos, é nesse desenvolvimento em dois tempos nitidamente separados que se edifica toda a teoria freudiana, fazendo do sexo do neotênio uma questão nunca realmente resolvida e de sua sexualidade um *tópos* cujo enigma jamais será completamente esgotado. E podemos compreender por quê: o homem não chega à finição germinal completa que caracteriza os outros mamíferos. Essa não finição deixa marcas orgânicas: a ausência de osso peniano nos homens e a posição da vagina nas mulheres, com a abertura voltada para a frente, que modificam consideravelmente as próprias condições físicas do ato sexual. Mas a principal consequência desse inacabamento é a desvinculação entre sexualidade e reprodução. Nos outros mamíferos, a subordinação da sexualidade à reprodução é perfeitamente identificável. Basta partir do caso das fêmeas. Elas sofrem modificações periódicas do útero e da vagina, desencadeadas pelas secreções ovarianas. Sinais visuais ou olfativos ligados a essas secreções indicam então a ovulação e provocam o cio nos machos, e em seguida a fecundação e a gestação. No neotênio, esse mecanismo não funciona até o fim. O que resulta numa desvinculação entre a reprodução e a sexualidade, tendendo a se afirmar cada vez mais ao longo da História. Não subordinada à reprodução, a sexualidade se autonomiza e se torna difusa. Emancipa-se em relação ao tempo da reprodução. Foge aos limites estritamente genitais e passa a afetar outras localizações corporais.

Acabo de evocar a regulação entre o de dentro e o de fora. Não insisto aqui naquilo que, nessa regulação, é comum com os outros mamíferos e funciona de maneira reflexa, como, por exemplo, a adaptação da frequência cardíaca e do ritmo respiratório às necessidades de oxigênio. Os centros superiores do sistema nervoso central, entre eles o cérebro, se encarregam dessa regulação. Mas no neotênio a imposição do hábitat na segunda natureza induz a formação de uma outra forma de regulação, agora voluntária, de tal maneira que ele poderá acelerar, precipitar, antecipar, reter, adiar e até mesmo renunciar à efetivação de algumas dessas trocas. Essa capacidade de regulação voluntária faz do cérebro do neotênio um órgão muito específico. Um dado simples permite apreciar essa originalidade: no neotênio, a parte do sistema dedicada a seu mundo próprio, vale dizer, a sua atividade psíquica interna em geral, é aproximadamente quinhentas vezes maior que a parte dedicada às relações diretas (entrada-saída) com o exterior. Esse índice é consideravelmente menor em todos os outros mamíferos superiores.⁶² Isso indica que a atividade regulada acessível à representação é extremamente desenvolvida em relação à atividade reflexa com o exterior, muito fraca em percentual total, mas equivalente em valor absoluto à dos outros primatas. O aumento regular do volume endocraniano ao longo da hominização nada tem a ver, naturalmente, com essa hipertrofia da atividade regulada no neotênio. Entre o instante de entrada ou saída e o da decisão de intervenção se intercala assim toda uma gama de deliberações que põem em jogo múltiplos aspectos envolvendo a linguagem e a re-presentação (conscientes, inconscientes, culturais, históricos, relacionais, individuais, circunstanciais, emocionais...).

Quinto órgão do corpo neotênico: a mão

Além do cérebro, do sexo, da voz e da pele, o neotênio tem um quinto órgão muito específico: a mão. Leroi-Gourhan mostrou perfeitamente de que maneira, no neotênio, obrigado à dinâmica postura de pé, a mão chegara a se libertar, particularmente de suas funções de apoio na caminhada.⁶³ Nesse sentido, ela já assume apenas uma função de equilíbrio, assegurando a estabilidade vertical. E, por sinal, essa função pode ser amplificada, como na dança, quando os braços servem para o equilíbrio dinâmico de um corpo projetado em todas as direções pelas pernas. Nessa arte, a emoção surge quando parece que as mãos se agarram ao ar para que o dançarino deixe de pousar os pés no solo, levando a crer que pode assim libertar-se da gravidade. Numa palavra, é pela graça dos braços que o corpo pode por um momento tornar-se imponderável. À parte essa função de equilíbrio necessária à dinâmica postura de pé, essa mão livre de apoio pode especializar-se na preensão. E, por sinal, se libertou tanto mais na medida em que se manteve em posição secundária na distribuição das funções de comunicação ligadas à linguagem, pois, como já vimos, é a voz, e portanto o canal boca/orelha, que, salvo em caso de falha do aparelho audiovocal (ou seja, exceto em caso de surdez), tornou-se predominante sobre o outro canal possível, o canal mão/olho. Essa perda de função mudaria o destino da mão. Era preciso, com efeito, que essa mão não se destinasse mais a nada de preciso, para que pudesse começar a fazer tudo e qualquer coisa. Era uma condição para que o neotênio pudesse projetá-la nas mais diversas direções à sua frente, incumbindo-a de uma quantidade de tarefas imperiosas para ele, que habita tão mal o presente. Ele a destinaria a intervir constantemente na ordem hostil das coisas para restabelecer certas possibilidades de subsistir no presente e tentar ajustar sua presença enfraquecida no mundo.

Cabe notar que as duas mãos do neotênio são desiguais. Uma sempre acaba por levar a melhor sobre a outra. O que se traduz na existência de uma mão hábil e de uma mão “esquerda” (*gauche*, sem jeito) – não raro a esquerda, por sinal. Em suma, o neotênio não avança frontalmente frente ao mundo – e como poderia? –, mas possui, como o caranguejo, um lado de predileção para se insinuar na ordem das coisas. Assim é que avança, senão mascarado, pelo menos de banda, organizando seu mundo (inclusive mental) em função de sua mão jeitosa.

Assim foi que o neotênio, interpondo suas mãos (a jeitosa e a sem jeito) entre ele e o mundo, tornou-se um fabricante de objetos de todo tipo para suprir seus órgãos inexistentes, insuficientes ou falhos. Vale dizer, objetos intermediários para poder habitar este mundo: uma pele, retirada de um animal e talhada para se ajustar a seu dorso desgraçadamente nu; uma espécie de envoltório para seus pés, cortado no couro restante; uma faca talhada na pedra para compensar a deficiência de suas garras; uma tripa fixada a um arco de madeira flexível para lançar flechas e assim compensar sua fraca velocidade, pedras para provocar um fogo necessário para salvá-lo do frio; um apanhado de galhos e peles formando um abrigo contra os animais e as intempéries...

A atividade protética

À medida que esses “objetos intermediários” se ajustam aos órgãos debilitados, podem ser globalmente analisados como *próteses* que lhes proporcionam remediar ou fazer as correções necessárias. Se o neotênio é de fato um ser que não atingiu seu desenvolvimento terminal, tal como prescrito pelo código genético, trata-se de um ser interrompido no seu desenvolvimento, não acabado, não finalizado,

em outras palavras, inadaptado a todos os meios ou ambientes. Um ser que não tem seu lugar em nenhuma das casas do imenso tabuleiro de xadrez do mundo natural. Ou seja, um ser naturalmente estressado e constitutivamente *agressivo* – o que Hobbes já identificara no capítulo 13 do *Leviatã*. Entretanto, esse ser incapaz de ocupar algum lugar também pode, em determinadas condições, ocupar qualquer um deles. E, com efeito, há muito se tem observado, ao lado da fragilidade do homem em equipamento natural (dentes, garras, venenos, velocidade...), sua eminente *plasticidade* e *adaptabilidade*. É verdade que ele não está finalizado para habitar algum lugar, mas pode habitar qualquer lugar: o Polo Norte, os desertos, as cidades, o campo, as montanhas, as florestas virgens, as ilhotas em pleno mar; e foi visto recentemente caminhando na Lua, habitando um *Nautilus** no fundo do mar e mesmo flutuando nos espaços infinitos, metido num escafandro... Não estando em seu lugar em lugar nenhum, ele pode se instalar em qualquer lugar. Em suma, pode transformar sua subadaptação constitutiva numa espécie de superadaptação polivalente. Mas com uma condição: terá de *bricoler*** constantemente sua adaptação ao ambiente.⁶⁴ É o que chamo de protética: a atividade técnica pela qual o neotênio tenta tornar o mundo habitável para ele⁶⁵ – sendo a prótese aquilo que o neotênio interpõe entre seu corpo e o mundo para poder habitá-lo de alguma maneira, apesar de sua fragilidade.

Em suma, quando não escreve, quando não relata, o neotênio utiliza sua mão livre para interpor entre ele e o mundo objetos fabricados, próteses que lhe permitem habitá-lo.

Com esse conceito de “prótese”, refiro-me a vários tipos de objetos bastante diferentes: em primeiro lugar, o que restabelece a função de um órgão alterado (por exemplo, uma lente de contato para recobrir a visão, um pavilhão auditivo para permitir ouvir novamente...); em segundo lugar, o que substitui um órgão ou uma parte de órgão que está falhando (uma dentadura para substituir os

dentes que faltam, uma perna de pau ou uma perna artificial articulada para substituir uma amputada...); em terceiro lugar, como órtese, ou seja, um objeto que prolonga num sentido eventualmente novo um órgão ou uma parte de órgão existente (o arco prolonga a mão num sentido novo, assim como a bicicleta prolonga as pernas convertendo o tipo de motricidade original...).

A distinção precisa desses diferentes níveis de prótese certamente é possível, mas rapidamente se torna sem sentido, pois todos esses objetos podem ser contidos num único objeto. O que caracteriza a prótese, de fato, é seu funcionamento combinatório e cumulativo. Tudo o que se encontra aqui pode ser utilizado lá e ser combinado a outras próteses em manipulações mais ou menos gigantescas, criando realidades inéditas. Leroi-Gourhan mostrou há muito tempo que o objeto técnico, apesar de inorgânico, desenvolve-se de acordo com uma lógica semelhante à do ser vivo, seguindo um determinismo quase biológico. Nessa medida, o fenômeno técnico é perfeitamente concebível como um caso particular da zoologia:⁶⁶ a matéria inorgânica transforma-se como a matéria viva e procede de invenções contínuas através de diversificações, empréstimos, trocas e adaptações.

Resta, no entanto, o fato de que esses objetos inorgânicos não se juntam sozinhos. Não têm em si mesmos, como as moléculas informacionais que compõem a matéria biológica, o poder de se conectar de acordo com as leis bioquímicas de montagem. Precisam ser reunidos por uma vontade exterior. Sem essa vontade, os objetos criados pela mão do neotênio não se juntariam. E é, por sinal, o que acontece com os objetos usados pelos verdadeiros animais, que são abandonados depois da utilização, não raro imediatamente. Se a técnica segue um determinismo quase biológico, é portanto pelo fato de que uma intencionalidade reúne esses objetos, os acumula e monta em realidades novas que atendem a finalidades novas. No neotênio, a atividade de fabricação entra num processo cumulativo porque se

articula à faculdade da linguagem e da re-presentação. Assim é que a fabricação de objetos pelo neotênio diverge do que é no animal. Pois, com a linguagem e a re-presentação, toda situação – inclusive técnica – pode ser refletida no “só-depois” para se tornar objeto de uma estratégia, como se se tratasse de uma situação de ataque, perseguição ou caça a ser elaborada tendo em vista uma finalidade. Esse retorno, essa elaboração, essa antecipação e, no fim das contas, essa capacidade de montagem num processo cumulativo só são possibilitados pela linguagem. Esta se apodera da técnica exatamente como se apodera de todas as outras situações em que se encontra o neotênio, condenado, em virtude de sua falta de presença no instante, à re-presentação.

Quanto à junção da atividade protética com as gramáticas, é algo recente: não ocorreu na Grécia da grande época, nem tampouco na Antiguidade romana.⁶⁷ A atividade protética manteve-se independente das gramáticas inventadas – o que demonstra a antiguidade na cultura ocidental daquilo que Simondon chamava de “tecnofobia”.⁶⁸ A verdadeira junção só ocorreria no Renascimento. É verdade que muitos instrumentos eram conhecidos desde a Antiguidade grega, entre eles o nível, o esquadro, a régua e o torno – cuja invenção é atribuída a Teodoro de Samos, contemporâneo de Pitágoras. Mas até a Idade Média a atividade protética permaneceu essencialmente aplicada e dependente da transmissão oral mantida pelos grupos e confrarias de artesãos. Tudo mudou no Renascimento, quando a atividade protética foi articulada às escritas, ou seja, às gramáticas científicas (ótica, química, física, matemática...)⁶⁹ Podemos assim dizer que o Renascimento é o encontro, numa configuração completamente nova, destinado a transformar o mundo, entre a criação protética, a atividade de re-presentação (sonora e visual) e as gramáticas. Enquanto Pico della Mirandola retomava o tema do inacabamento do homem para exortá-lo a “esculpir sua própria estátua”,⁷⁰ seu contemporâneo e compatriota Leonardo da

Vinci, pintor, arquiteto, escultor, engenheiro, criador de máquinas de todos os tipos, promovia uma operação de integração das artes mecânicas e liberais, tanto mais inédita antes dele na medida em que implicava um profundo remanejamento dos alicerces sociais tradicionais. Assim seria questionada a velha divisão, que vai da Antiguidade ao século XVI, entre as “artes liberais” (assim chamadas porque se destinavam aos homens livres) e as “artes mecânicas” (destinadas aos escravos e aos artesãos).

Os três componentes da segunda natureza

Sabemos agora de que é constituída a segunda natureza. De três componentes: a criação protética, a re-presentação (sonora e visual) e as gramáticas. Esta segunda natureza, criada pelo neotênio, está permanentemente em reconstrução.

Chegando inacabado ao mundo, o neotênio, carente de uma primeira natureza, vê-se na situação de precisar acabar-se, anexando esses elementos de segunda natureza. É o que se chama de educação. A educação sempre envolve uma relação entre gerações, de tal maneira que, como dizia Kant, a geração anterior se encarregue da educação da geração seguinte. Aquilo que o neotênio herda na educação contém as respostas à pergunta crucial da habitabilidade do mundo, legadas pelas gerações anteriores. Mas essas respostas nunca passam das premissas de uma verdadeira habitabilidade que precisará sempre ser inventada. Em outras palavras, o neotênio estará sempre precisando imaginar, calcular e *bricoler* um habitat adequado, sem nunca saber o que lhe conviria realmente. Dessa maneira é que ele participa como pode da reconstrução permanente da segunda natureza.

A ontogênese do neotênio inclui necessariamente, portanto, o acesso à segunda natureza, vale dizer, a passagem pela educação – que deve ser instituída, sob pena de desmoronamento do regime (precário) do neotenato.

O nascimento para a primeira natureza, portanto, nada seria para o neotênio sem um nascimento contínuo na segunda natureza. Em outras palavras, o neotênio, na qualidade de não acabado, vê-se na obrigação de “vir ao mundo” após seu nascimento e, eventualmente, toda a sua vida. Se não der esse passo, pode morrer, eventualmente velho, sem nunca ter vivido.

Essa segunda natureza não provoca o desaparecimento da primeira, absolutamente inabitável para o neotênio, mas a altera ao lhe impor novas condições compatíveis com o neotenato.

Essa camada de segunda natureza, naturalmente, pode apenas recobrir e desnaturar a da primeira natureza. Não existe outra solução: o neotênio só pode habitar o mundo desnaturando-o. Como o mundo não o acolhe, ele precisa mudá-lo. Entende-se assim por que esse animal não acabado quer tornar-se “senhor e possuidor da natureza” (Descartes): ele não tem outra solução senão mudar a natureza para poder habitá-la. E, com efeito, vem a mudá-la de várias maneiras:

- Ele cria uma camada intermediária de neonatureza, inclusive em detrimento da natureza.

- Neoteniza outras espécies: *cf.* a domesticação dos ovinos, dos porcos, dos felinos, dos bovinos, dos canídeos, dos equídeos, dos pássaros e até mesmo, para o cenário, dos vegetais (basta lembrar os bonzais e as flores, aclimatados pelo homem). Assim é que o neotênio está de longa data engajado numa aliança com outras espécies neotenizadas por seu próprio empenho para dominar o mundo.

- Causa o desaparecimento de outras espécies incapazes de aceitar o jugo, sem deixar traços (exceto eventualmente algumas espécies no zoológico), ou então reduz consideravelmente seu território (refiro-

me à concomitância do desaparecimento de muitas espécies no século XX com a invenção dos chamados parques “naturais” ou “Center Parks”).

Cabe notar, de passagem, que de modo algum excluo esta terrível hipótese: que o neotênio, logo que se veja em posição de conquista, tenha vocação para “disneylandizar” o resto do mundo! É perfeitamente possível que a medonha profecia de Nietzsche se esteja abatendo sobre a humanidade. Já no prólogo de *Assim falava Zaratustra* ele falava expressamente da propensão do homem a tornar tudo pequeno: “Chega o tempo do mais desprezível dos homens, que já não pode se desprezar (...). A Terra tornou-se então pequena, e sobre ela coxeia o último homem, que tudo diminui. Inesgotável é sua raça, como o pulgão; o último homem é o mais velho. ‘*Fizemos a descoberta da felicidade*’, dizem os últimos homens, piscando o olho” (§ 5).

A dominação no neotênio

Como o neotênio depende do outro para sobreviver, não podemos estudar essa entidade no singular. De fato, o neotênio não pode ser isolado do grupo em que vive. Assim é que Aristóteles já dizia que “o homem é *por natureza* um animal político”.⁷¹ Em outras palavras, ele vive em sociedade. Ninguém escapa a essa característica natural; só poderia dispensá-la, prossegue Aristóteles, “um ser degradado ou um ser sobre-humano”. Trata-se, portanto, de uma característica decisiva do simples neotênio: ele é marcado (no código) por um traço de primeira natureza herdado de seus antepassados hominídeos: o gregarismo. Acontece que o próprio gregarismo é caracterizado pela *dominância*.

Podemos observar essa dominância hoje em dia entre os símios mais próximos do homem que vivem em grupos ditos “multimachos-multifêmeas”: os chimpanzés, os gorilas, os macacos etc. O sistema de dominância, às vezes dos mais estritos, como, por exemplo, entre os gibões, baseia-se na força e na antiguidade. Estima-se geralmente que formas muito semelhantes de vida social hierarquizada também existiram entre os hominídeos.⁷² A questão seria então saber em que se transformou a dominância ao longo do processo de neotenziação, sabendo que os indivíduos da espécie *Homo sapiens sapiens* tornaram-se todos igualmente incapazes de dominância em virtude da neotenia que os caracteriza. Nem um único para exibir o equivalente dos galhos do cervo, ou da juba do leão, ou das carúnculas e da papada do peru! Existem muitos, é verdade, que se pavoneiam, mas não há um só que possa se paramentar como o verdadeiro pavão. Nem um só para salvar os outros!

Para tentar responder à pergunta colocada por este problema, podemos nos debruçar sobre uma outra espécie que teve o mesmo destino num de seus ramos: a neotenziação e o desaparecimento correlativo dos dominantes. Trata-se do *Canis lupus*. Com efeito, os cães são lobos neotenizados pelo homem por subtração dos animais mais fracos à matilha originária e por seleção contínua dos animais mais dóceis. Assim, a partir do neolítico, já se contam cerca de vinte variedades de cães.⁷³ É bem verdade que os lobos, tornando-se cães, perderam seu macho dominante de origem, mas nem por isso perderam sua disposição para o gregarismo e a dominância, inscritos no código.

Sabemos hoje que a domesticação do cão passa por uma troca íntima e “antinatural” entre o lobo e o homem: o homem passou a desempenhar o papel de macho dominante para o cão. Em outros termos, o lobo tornou-se cão quando começou a atribuir o papel de macho dominante ao homem, ele próprio neotênio.

O homem, em suma, devolveu ao lobo o que o levava a perder, um dominante. E o cão transferiu para outra espécie o que não encontrava mais no seu ambiente constituído de indivíduos idênticos a ele e inaptos para a dominância, vale dizer, neotênios que não ultrapassavam mais o estado juvenil. Descobrimos o homem no lugar do macho dominante para o cão, encontramos um extraordinário arranjo completamente antinatural, uma surpreendente consequência da neotenização de uma espécie selvagem. Por força de substituições inesperadas, o lobo domesticado acaba encontrando de novo seus referenciais, vale dizer, seus dominantes, ao preço, naturalmente exorbitante, de sua domesticação pelo homem.

A questão que ainda resta resolver para o homem, portanto, é a seguinte: se os lobos, que viviam em matilhas, prestaram-se ao logro da substituição do macho dominante, transformando-se nesse passe de mágica em vulgares cães, sob que substituto de macho dominante terão, por sua vez, caído os neotênios humanos? Por quem terão sido logrados ao se neotenizar?

A questão é legítima: de fato, o mais básico cuidado de etologia comparada nos obriga a perguntar por que o *Homo sapiens sapiens*, com seu passado gregário, teria dispensado a dominância, ao passo que o *Canis lupus* inevitavelmente sucumbia a ela.

*Uma nova prova da existência de Deus...*⁷⁴

Enquanto os homens punham os lobos sob sua dominância, parece-me razoável conjecturar que, por sua vez, eles também caíam sob a dominância de uma outra espécie. Mas qual? Aí está toda a questão. É precisamente nesse lugar que eu gostaria de reabrir a discussão filosófica, que floresceu em outras épocas, sobre as provas da existência de Deus, apresentando um novo indício cuja

particularidade seria, como já anunciei, o fato de ser decididamente ateia.

Caberia lembrar que a tradição de pensamento sobre as provas da existência de Deus é muito antiga e muito fértil. Trata-se de mobilizar todas as aquisições intelectuais possíveis de uma época para usá-las na demonstração da existência de Deus. Essas discussões de certa maneira são jogos filosóficos estratégicos, na medida em que, ao jogarmos, buscamos uma forma sistemática de ganhar, seguindo o mais longe possível todas as regras da razão, qualquer que seja a configuração em que nos encontremos. Mas é evidente que se conseguimos construir essa prova, conseguimos apenas provocar novas reflexões, ou seja, desafiar outros pensadores que tentarão levantar objeções a essa prova. Ora, temos de constatar que esse jogo extremamente salutar para o espírito não é mais praticado há muito tempo. Limitamo-nos a repetir, por um lado, as provas arcaicas e, por outro, as refutações antediluvianas.

A última tentativa nesse sentido remonta a Kant. Ele se viu diante de três tipos de provas, que aqui resumo sucintamente:⁷⁵

– *A prova cosmológica*, segundo a qual o mundo como objeto em movimento pressupõe motores, por sua vez movidos por outros motores, de tal maneira que, dos objetos movidos aos motores e dos motores aos objetos movidos, tudo repousa na necessidade de um primeiro motor, imóvel, como causa suprema (Aristóteles, Avicena, Maimônides, Tomás de Aquino...).

– *A prova ontológica*, segundo a qual a existência de Deus é deduzida de sua ideia: a definição é perfeita, logo, ele existe – se ele não existisse, sua definição seria imperfeita (Anselmo de Cantuária, Descartes, Leibniz...).

– Finalmente, *a prova físico-teológica*, segundo a qual a ordem, a beleza e a completude do mundo não podem ser fruto do acaso e bastam para provar a existência de Deus (Platão, Aristóteles, os

neoplatônicos, Agostinho, Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino, Descartes, Bossuet, Voltaire...).

Para contestar essas provas, naturalmente, invocou-se a existência manifesta do mal no mundo, que compromete seriamente a ideia da perfeição de Deus veiculada por todas essas provas. Ora, como sempre, foi a retomada em positivo do contra-argumento que permitiu apresentar uma nova prova. Depois de recusar essas provas clássicas da existência de Deus,⁷⁶ Kant indica que a realidade do mal não é motivo para duvidar de Deus, muito pelo contrário: trata-se de uma prova suplementar. De fato, Deus permitiu o mal para que o homem pudesse escolher livremente o bem. A obrigação moral de que somos investidos constitui portanto, em última análise, a prova de uma intervenção que representa em nós a voz de Deus. Cabe notar, de passagem, que se trata de um novo desdobramento do tema do livre-arbítrio introduzido no Renascimento por Pico della Mirandola.

Desde Kant, entretanto, o que se vê é uma grande calma na frente das provas. O trabalho de Feuerbach em 1841, *A essência do cristianismo*,⁷⁷ ao qual retornarei, e depois o marxismo, o darwinismo e sobretudo o nietzschianismo parecem ter secado na fonte o manancial das provas. De tal maneira que os raros perseverantes viram-se obrigados a renunciar formalmente à razão, inscrevendo no registro da loucura a nova prova que pretendiam apresentar! Assim é que Kierkegaard explica em *O conceito da angústia*, publicado em 1844, que “o próprio ato de crer é perder a razão para ganhar Deus”.⁷⁸ “A fé”, diz ele, “é tanto maior na medida em que aquilo em que se crê é racionalmente incrível.” O primeiro efeito dessa nova fé, envolvendo um “salto no vazio que exclui qualquer debate racional”, foi simplesmente suspender o ciclo bimilenar das provas da existência de Deus. As antigas provas, com efeito, tinham absolutamente de se basear na razão para que se reduzisse a defasagem entre razão e fé. Mas o que é visado é o contrário: ela se aventura a promover uma defasagem máxima, até

estabelecer uma equivalência entre fé e loucura. Na verdade, trata-se antes de um grito que de uma prova. O grito certamente é forte, mas a prova é fraca. E, por sinal, Georges Bataille detectou o quanto essa exortação se reduzia na verdade a um ateologismo, o que prontamente lhe permitiu levar essa tese a seu cúmulo: a ausência de Deus no sagrado! Esta prova, portanto, facilmente pode transformar-se em seu contrário. Essa versatilidade explica sua fácil refutação. Para começar, é uma prova bem ingênua. Com efeito, bastaria acaso renunciar à razão (no caso, a do Iluminismo) e se proclamar louco para provar o que quer que seja? Se este modo de comprovação pudesse levar a algum lugar, provavelmente nos teríamos apercebido antes. Depois, é uma tese algo suspeita. Pois como se sabe, não é louco quem quer! Quem poderia acreditar que a loucura possa ser argumentada a serviço de uma causa, ainda que divina? Finalmente, é muito mais uma prova da existência do homem que uma prova da existência de Deus: pois não leva, em Kierkegaard e seus seguidores, à promoção da boa causa da afirmação existencial de um homem doravante chamado a encontrar o infinito? Foi necessária a intervenção de Freud para reduzir tais veleidades a proporções mais justas: percebeu-se então que elas só deixavam a razão para se adequar a determinações lógicas ainda mais inevitáveis, as que todo sujeito recebe da psicologia abissal. A esse salutar esclarecimento, entretanto, ainda falta sua contrapartida filosófica. Falta demonstrar que a necessidade de transcendência do homem, justamente, não deixa de estar relacionada a esses abismos psíquicos. Entretanto, embora seja teoricamente fraca, a tese teve uma grande força prática: é lícito constatar que desde Kierkegaard, ou seja, há um século e meio, experimentamos muitas provas pela loucura da existência de Deus – as piores (penso em todos os empreendimentos de devastação e nas guerras em particular) e as melhores (penso nos empreendimentos de criação e na arte em particular). Mas como elas não provam nada, não avançamos muito. Está na hora, assim, de

retomar seriamente o ciclo das provas, após esse longo interlúdio infrutífero.

E, por sinal, não devo ser o único a fazer essa pergunta hoje, pois existe – o máximo da ultramodernidade – um site na internet, constantemente atualizado, intitulado “Portanto Deus existe – 329 argumentos pela existência de Deus”. Devo dizer que muitas dessas alegações me fizeram rir, embora não tenham me satisfeito.⁷⁹ E de resto permito-me acrescentar a essas 329 provas divertidas uma outra – séria, magnífica, literária – apresentada pelo grande Borges. Refiro-me à famosa prova “ornitológica”, que resumirei assim: Um pássaro está voando. Eu o vejo. O número de pássaros é definido ou não? Se Deus existe, o número é definido, pois Deus sabe quantos pássaros eu vi. Se Deus não existe, seu número não é definido, pois ninguém foi capaz de fazer a conta. Ora, se eu não sei quantos eles eram, o fato é que certo número de pássaros passou por aqui. O fato de eu nada saber desse número, inconcebível para mim, em nada impede que ele seja definido. Logo, literalmente, Deus existe.⁸⁰ Esta prova, com certeza magnífica em sua elegância e concisão, não passa infelizmente de uma variante da velha prova ontológica pressupondo a perfeição divina, já refutada por Kant.

Tudo então terá sido dito? Realmente esgotamos a questão? Não. Parece-me que a tese neodarwiniana da neotenia pode dar lugar a uma prova totalmente nova que teríamos imperativamente de construir – exceto se quisermos nos deparar com as eternas recriminações que os séculos futuros não deixarão de nos fazer por termos perdido, no alvorecer do terceiro milênio, o bonde dessa retomada do debate. O evolucionismo darwiniano mostrou-se implacável com as teses criacionistas, mas é possível que o neodarwinismo da neotenia venha a ser mobilizado como base de um novo argumento.

Eu qualificaria, sem hesitar, de antropológica ou ôntica a nova prova que vou apresentar. Quero dizer que é do estatuto do homem

na evolução que pretendo deduzir a existência de Deus. Quando recorremos ao que pode ser observado na natureza com o objetivo de construir uma prova da existência de Deus, acabamos sempre caindo numa qualidade extraordinária: a imobilidade do primeiro motor, a suposta perfeição da definição de Deus, a beleza e a completude do mundo ou a aptidão moral que existe no homem. Esses signos é que são construídos como prova da existência de Deus. Acontece que é exatamente da ideia inversa que partiria minha prova antropológica. A neotenia nos ensina, com efeito, que o homem é de certa maneira um erro da natureza, ou, para dizer francamente, um aborto da natureza que jamais teria sobrevivido se sua existência tivesse de se desdobrar exclusivamente na natureza. A partir daí, como já dizia Nietzsche, de duas, uma: “Ou o homem não passa de um engano de Deus ou Deus é um engano do homem.”⁸¹ Em ambos os casos, existe algum erro: ou o homem ou Deus. Como não tento apresentar uma prova da existência do homem (elas não nos faltam), mas de Deus, é esta segunda possibilidade que explorarei: Deus é um erro do homem, um erro rigorosamente necessário.

Esse sentimento de necessidade do erro, ao que me parece, estava perfeitamente presente numa pergunta feita por Kant num texto de 1784, já citado, *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*,⁸² no qual a ideia neotênica está muito presente. Kant acaba de afirmar, em sua “terceira proposição”, que o homem não tem “nem os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os ganchos do cão, mas apenas mãos”, e em sua “sexta proposição” ele coloca um problema a que se refere como “o mais difícil (*das schwerste*) e o que será resolvido mais tarde”. Eis o problema: “O homem é um animal (*ein Tier*) que, quando vive com outros [membros] de sua espécie, precisa de um senhor (*einen Herrn nöthig*). Pois ele certamente abusa de sua liberdade em relação aos semelhantes: e, embora como criatura dotada de razão deseje uma lei que imponha limites à liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o leva a

estabelecer uma exceção para si mesmo, quando pode. Precisa, portanto, de um senhor, um que rompa sua vontade pessoal e o force (*ihn nötige*) a obedecer (*zu gehorchen*) a uma vontade universalmente reconhecida, de maneira que cada um possa ser livre. Mas de onde sairá esse senhor? De lugar nenhum senão da espécie humana. Mas esse senhor é da mesma maneira um animal que precisa de um senhor.”

Convém observar que ao colocar a questão do senhor num povo de neotênios incapaz de encontrar em si mesmo o que atenda a essa função, Kant chega muito perto dos dados que a nova prova a construir precisa integrar. Compreendemos, entretanto, que Kant não tenha querido envolver-se numa nova deliberação sobre as provas da existência de Deus a partir do momento em que arruinara as antigas provas, rejeitando toda discussão futura ao considerar as leis morais como mandamentos divinos. Mas o fato é que nos deixa no limiar do problema que identificou perfeitamente como “o mais difícil”, e não podemos adiar indefinidamente sua solução. De modo que o legado que nos deixa de ter de resolver “mais tarde” cabe-nos inteiramente hoje em dia. Com efeito, se Kant quisesse dizer que seria necessário retomar esse problema quando dispuséssemos dos meios para resolvê-lo, não teria agido de outra forma. Chegou portanto a hora de voltar ao problema levantado por Kant, sabendo que a teoria da neotenia finalmente nos fornece novos argumentos para enfrentá-lo.

Notemos para começar que com a neotenia humana o inverossímil aconteceu na história natural: o triunfo de uma espécie que podemos qualificar como débil. Com efeito, a neotenia humana vai de encontro ao estrito darwinismo, na medida em que é praticamente impossível explicar essa vitória apenas no contexto do grande modelo de inteligibilidade de que dispomos em história natural. É verdade que Darwin havia identificado a neotenia, como deixa claro este trecho de *A origem das espécies*: “Sabemos atualmente que alguns animais são aptos a se reproduzir em idade muito precoce, antes mesmo de haver

adquirido suas características adultas completas; se esta faculdade viesse a ter numa espécie um desenvolvimento considerável, é provável que o estado adulto desses animais se perdesse mais cedo ou mais tarde; neste caso, o caráter da espécie tenderia a se modificar e a se degradar consideravelmente, sobretudo se a larva diferisse muito da forma adulta.”⁸³ Mas ele só admitira essa hipótese a título de regressão eventualmente aplicável aos seres que se metamorfoseiam, como as borboletas ou os batráquios, e de modo algum ao homem.

A neotenia humana constitui, com efeito, um contraexemplo à lei darwiniana da seleção natural, pois neste caso a espécie mais incapaz é que foi selecionada.

O fato da neotenia humana nos coloca diante de uma dupla impossibilidade. Por um lado, é preciso aceitar o darwinismo, sob pena de retornar aos modelos anteriores (o lamarckismo), ou, pior ainda, aos obscurantistas modelos criacionistas antidarwinianos, e com eles às teses religiosas ou criptorreligiosas. E, por outro, não podemos aceitar plenamente o darwinismo, caso contrário não entenderemos a neotenia humana. Encontramo-nos assim numa situação das mais desconfortáveis: não podemos permanecer completamente no darwinismo nem dele sair.

Vejo apenas uma possibilidade de superar esse duplo impasse: é necessário produzir uma emenda ao darwinismo, o que eu chamo de instituir um contexto neodarwiniano – e, por sinal, é exatamente nesse espírito que as teorias da neotenia humana foram enunciadas desde Bolk.

Esse contexto neodarwiniano, com efeito, é necessário na medida em que, com o homem, saímos parcialmente da história natural. A emenda seria assim enunciada: sustento que as leis da história natural são aplicadas às espécies da primeira natureza, mas não posso afirmar que elas sejam inteiramente aplicadas às espécies que são pela metade da primeira natureza e pela metade da segunda natureza, vale dizer, no caso, a uma espécie como a nossa, não mais apenas vivente,

mas também falante. A hipótese nova a ser levada em conta aqui seria que a fala, através das narrativas, dos mitos, da re-presentação, cria realidades inéditas, não realidades naturais, mas realidades simbólicas ou epirrealidades que intervêm decisivamente, como já indiquei, na ontogênese do neotênio. Entre essas epirrealidades, uma pelo menos permite responder à pergunta de saber sob qual dominância caía o homem. A resposta apresenta-se assim: ele cai sob a dominância de seres que pertencem a uma espécie inventada. Em suma, é a fala – e a arte, sob todas as suas formas – que cria Deus, assim gerando um substituto para aquilo que falta ao neotênio: um macho dominante. Se quiséssemos manter aqui uma das concepções clássicas da arte, aquela que, da Antiguidade ao século XIX, se baseia no conceito de *mimésis*, atribuindo à arte a função de imitação da natureza, teríamos de retomá-la num ponto capital: no ponto focal, no ponto central da re-presentação, a função da arte sempre foi imitar o que não existia na natureza.⁸⁴ De certa maneira, era necessário “imitar o que falta”, vale dizer, era preciso inventá-lo. Normalmente, isso se chama Deus e foi objeto de todas as estéticas do sublime, as quais, do filósofo da Antiguidade grega Longino a Lyotard, passando por Burke e Kant, reconheceram o valor do inapresentável e do irrepresentável em toda re-presentação.

Sob todas as suas formas possíveis e imagináveis, assim, Deus desempenha estruturalmente para o homem o papel do que falta, o macho dominante. Nessa medida, Deus estaria para o homem assim como o homem para o cão. Ou ainda: o homem, por sua própria constituição, acredita em Deus como o cão “acredita” no homem. Ou enfim: o homem é a suposição necessária do lobo neotenizado, ou seja, do cão, assim como Deus é a suposição necessária do neotênio humano.

Assim seria enunciada essa prova antropológica ou ôntica (eu também poderia chamá-la “canina”) da existência de Deus, e sua particularidade é o fato de ser rigorosamente ateia. Claro que não é

fácil provar Deus e permanecer ateu. Na verdade, só existe uma maneira de fazê-lo, conjecturando que foi o homem que inventou Deus. Ele se vê forçado a fazê-lo porque sente falta de um macho dominante. “O homem”, dizia Nietzsche “é um animal que venera.”⁸⁵

Que é, então, um neotênio? Um corpo inacabado, enxertado em nada, nada além de ficções. Ficções que ele inventa para poder viver.

Exatamente nesse ponto é que seria necessário corrigir o mito freudiano do assassinato do pai primitivo, tal como exposto em *Totem e tabu*: nunca houve necessidade de matar esse poderoso dominante, já que ele nunca existiu. Com a neotenia, da qual Freud não dispunha ao redigir *Totem e tabu* em 1912, não há mais necessidade de imaginar esse romance noir das origens com o assassinato do pai, a culpa dos filhos e depois um acordo entre eles para compartilhar uma lei. A neotenia põe as coisas em seu devido lugar e desfaz os mitos: na verdade, o macho dominante nunca precisou ser morto, pois ele não existe num povo de neotênios. De modo que nada aconteceu, e não existe nenhum pseudofato a ser reconstituído nesse lugar, nem mesmo sob a forma metafórica ou alegórica de um “mito científico”. Em compensação, o fato de os neotênios se terem visto sem macho dominante pode perfeitamente ter alimentado neles a suposição de que o haviam matado. Explica-se assim a farsa trágica que caracteriza a humanidade: os neotênios sentem-se culpados de um crime que nunca tiveram de cometer. Seria, portanto, pelo fato de sofrerem por um assassinato que não cometeram que os homens são constantemente levados a reparar esse estrago original imaginário atribuindo-se um substituto de macho dominante incumbido de aplicar uma lei.

Essa invenção de Deus pelo homem é uma resposta que permite adiantar uma hipótese radical sobre o tipo de mundo que o neotênio pode construir. Se o neotênio não pode deixar, por uma razão estrutural, de atribuir a Deus (seja ele múltiplo ou único) o papel do macho dominante, deveríamos então encontrar em todos os mundos possíveis construídos pelo neotênio o traço, a marca, o signo dessa obrigação de estrutura que necessariamente faz do homem, como escreve Gauchet, “um ser de religião”. E de fato é o que acontece, nós a encontramos. Seja na forma do totem, por exemplo, através do qual um grupo de neotênios designa um macho dominante (o totem remete as filiações a uma potência da primeira natureza, um falcão, um jaguar ou um outro “verdadeiro” animal, de tal maneira que a *anima* do grupo encontra o Animal...). Seja na forma de espíritos que habitam e mesmo assombram os lugares onde residem os neotênios. Seja na forma de deuses imanentes ao mundo que, como os deuses gregos, por exemplo, constantemente interferem nas questões do neotênio. Seja na forma de um Deus transcendente que figura um Pai absoluto, eterno. Seja numa forma especulativa, como no campo filosófico. Seja na forma de alguma soteriologia (política ou estética) que pressupõe um possível resgate – basta pensar nas religiões da arte do século XIX ou nas teleologias políticas do século XIX e do século XX. Sob qualquer forma em que se apresente, existe sempre um terceiro, mais ou menos distante, eventualmente em lugar nenhum e, no entanto, em toda parte, que figura o que seria a autoridade de um macho dominante.

O homem não pode dispensar uma metafísica que desta vez assuma plenamente esse nome, pois ela surge como algo que é enxertado numa falta no mundo físico do homem, para remediá-la. É assim que, como dizia Schopenhauer, “a necessidade de uma metafísica se impõe irresistivelmente a todo homem, e nas questões essenciais as religiões fazem justamente o papel de metafísica para a grande massa”.⁸⁶

As espécies *Canis lupus* e *Homo sapiens sapiens* conhecem ambas, assim, a substituição do macho dominante, mas a grande diferença de natureza entre esses substitutos é simplesmente que aquele, o homem (para o cão), pertence a uma espécie prematura, é bem verdade, mas que ainda assim existe na primeira natureza, ao passo que estes, os deuses (para o homem), pertencem a uma espécie fictícia, inventada, totalmente da esfera da segunda natureza. Em suma, a domesticação do cão passa por uma transferência de dominante de uma espécie natural a outra, ao passo que a domesticação do homem passa pela transferência de uma espécie natural a uma espécie sobrenatural.

Mas isso não é tudo: se Deus de fato é, como propõe Nietzsche, um equívoco do homem, a condição expressa do funcionamento desse “equívoco” é que o neotênio ignore, por todos os meios possíveis, que é o verdadeiro inventor de seu deus – seria difícil, com efeito, ver-se autor do passe de mágica e nele acreditar!

Para que o prodígio funcione, será necessário esquecer que se é o autor do milagre no qual se acredita: assim foi que o neotênio começou a invocar um Deus todo-poderoso que havia criado e a acreditar nele! Então se tornou a primeira vítima dos deuses, dos espíritos e dos senhores que não parava de inventar... Cabe reler, a esse respeito, as belas páginas do *Tratado teológico-político* em que Spinoza tenta entender de que maneira os homens combatem pela servidão como se se tratasse de sua liberdade! É que eles inventam superstições e acreditam nesses delírios como se fossem verdadeiros. Cabe esclarecer aqui, de passagem, que o que chamo de “religião” tem a ver com o que Spinoza chamava de “superstição” no *Tratado teológico-político* – aquilo em que os homens acreditam. Devo lembrar, com efeito, que, para Spinoza, a “religião” (ou o “governo de Deus”) designa bem outra coisa, remetendo estritamente às leis da natureza: “Por governo de Deus, refiro-me à ordem fixa e imutável da natureza (...). As leis universais da natureza segundo as quais tudo se produz e tudo é determinado nada mais são que os decretos eternos

de Deus (...). Digamos então que tudo se faz de acordo com as leis da natureza ou se ordena pelo decreto ou o governo de Deus, dá no mesmo.”⁸⁷ Para Spinoza, portanto, a superstição se opõe à religião, pois elimina a possibilidade de explicar a natureza, na medida em que “os homens formam então inúmeras ficções, e quando interpretam a Natureza a todo momento descobrem nela o milagre, *como se ela delirasse com eles*” (*ibidem*, “Prefácio”, o itálico é meu). A mensagem de Spinoza, que por sinal muito assustou certos contemporâneos seus mais religiosos, é clara: parem de envolver a natureza em suas superstições; ela sabe cuidar de si mesma e tem suas próprias leis, que vocês melhor fariam se se dessem o trabalho de descobrir. Para ele, a superstição, como não é um fato da (primeira) natureza, deve simplesmente ser excluída. O raciocínio de Spinoza é impecável e eu assino embaixo, mas ele esquece de observar que, se a superstição não tem a ver com a (primeira) natureza, não deixa de ser constitutiva da segunda natureza. Em outras palavras, existe um lugar muito preciso – que realmente precisamos localizar – onde a natureza efetivamente tornou-se “delirante”. Esse lugar é o neotenato. As leis da (primeira) natureza não se aplicam inteiramente a esse subconjunto, precisam ser completadas e corrigidas pelas leis próprias da segunda natureza. Pelo menos se quisermos entender algo da espécie falante (e delirante).

A domesticação desse animal perdido, o neotênio humano, passa assim por um duplo movimento: a invenção “delirante” de Deus e a ignorância dessa invenção. É a esse preço, o preço da inversão dessa invenção, que funciona essa relação entre o neotênio e seu Deus.

Essa necessária inversão já fora pressentida por Feuerbach em sua *Essência do cristianismo*. Ele construiu sua obra (que, significativamente, pretendia intitular *Crítica da desrazão pura*) sobre a ideia de que “a especulação religiosa inverte a ordem natural das coisas”.⁸⁸ Uma inversão que faz a criatura passar pelo criador, e o

criador, pela criatura, da mesma forma invertendo o ser de segunda natureza, o deus, num ser de sobrenatureza.

A história religiosa é rica dessas inversões. E também a história filosófica, que assistiu à criação do Ser. A última grande inversão nesse sentido remonta à metafísica heideggeriana, que, como se sabe, pretendeu pôr fim a toda metafísica ao finalmente encontrar o fundamento puro, o Ser, do qual o homem, por dotação extática original, seria o guardião. Se o homem efetivamente é o guardião do Ser – e seria difícil imaginar quem pudesse disputar com ele essa condição –, só pode sê-lo enquanto guardião do Ser de linguagem que precisou criar para estar-no-mundo. Ele o é, enquanto neotênio, forçado à invenção de um Ser de ficção que aparece como criador, e do qual ele seria a criatura. E esse movimento pode ser tudo, menos puro. Digamos que é por sentir fortemente a terrível pestilência do animal nostálgico, sentindo falta de um macho dominante por motivo de neotenia, que o homem constantemente supõe, inventa e reinventa o Ser. O Ser, qualquer que seja, heideggeriano ou não, como os deuses que Nietzsche já estigmatizava, é um engano do homem, um engano necessário do homem neotênico. O Ser, em todas as hipóteses, nunca passa de uma manifestação secundária que surge, depurada ou encarnada, no lugar do macho dominante que mantinha coesa a comunidade de primatas.

Nesse sentido, fiquei muito interessado ao ler que um filósofo da estatura de Peter Sloterdijk tinha retomado e desenvolvido à sua maneira, num livrinho, certas implicações filosóficas da tese da neotenia que eu havia apresentado, ao pronunciar em julho de 1999, em Elmau, na Baviera, durante um colóquio dedicado a Heidegger, uma conferência intitulada *Regras para o parque humano*, que ficou famosa por ter provocado uma grande polêmica na Alemanha em 1999.⁸⁹ Nessa conferência, com efeito, ele cita as minhas *Cartas...* – o que não é mero acaso, pois elas haviam sido publicadas meses antes na França, pela mesma editora e no mesmo mês que o seu próprio

Ensaio de intoxicação voluntária.⁹⁰ Sloterdijk se esforça por utilizar a tese da neotenia para reler e deslocar o que chama de “pastoral heideggeriana”: a clareira, o rebanho, o pastor, a casa do Ser... Em sua denúncia do humanismo, assim, Heidegger ter-se-ia limitado a uma versão criptocatólica da vinda-ao-mundo do homem, construindo o relato do “desabrigoamento” que teria levado o homem a ocupar a posição, única na criação, de “guardião do Ser”. Ora, para Sloterdijk, a tese da neotenia permite, jogando “Heidegger contra Heidegger”, ir mais longe, introduzindo uma questão que nada tem de bucólica: a da domesticação do homem, até mesmo na e pela técnica atualmente. Essa domesticação do ser humano constitui, segundo Sloterdijk, “o grande impensado ante o qual o humanismo desviou os olhos desde a Antiguidade até nossos dias”.

Teríamos de conceber o ser humano muito menos em termos de dotação extática original, fazendo do homem o guardião do Ser, do que em termos de ser pertencendo a uma espécie sujeita à domesticação pelo fato de ser composta – estou citando Sloterdijk, que me cita – “de criaturas prematuras”, ou seja, de neotênios. Ora, Heidegger, segundo Sloterdijk, “não queria saber desse aspecto em sua reserva obstinada em face de toda antropologia” – reserva que se explica por “seu fervor por conservar ontologicamente puro o ponto de partida” do ser humano. Para Sloterdijk, tudo se decide nesse ponto originário, portanto, que praticamente nunca é mencionado: “Somente em raros lugares”, escreve o autor, “o véu de silêncio que os filósofos lançavam sobre a casa, o homem e o animal, como complexo biopolítico, foi rasgado, e então pudemos ouvir alusões vertiginosas a problemas que, até nova ordem, são por demais pesados para o ser humano” – é claro que ele está pensando em Nietzsche.

Sou, assim, grato a Peter Sloterdijk por ter abordado uma das questões-chave colocadas pela neotenia – a de uma hominização vista como domesticação. O problema, contudo, é que estou em total

desacordo com ele a respeito das conclusões que pretende extrair da neotenia para fazê-la dar origem ao que chama de uma “ética do homem maior”, exortando agora a apoiar incondicionalmente, contra aqueles que chama de “humanólatras”, as automanipulações biotecnológicas que hoje se oferecem ao homem com o objetivo de mudar sua condição⁹¹ – e veremos mais adiante o quanto essa estranha “ética” pressupõe no fim das contas uma autêntica vontade de antropocídio. Ainda assim, considero de bom alvitre reler, tendo em mente a teoria da neotenia, a pastoral heideggeriana, com o objetivo de deslocá-la e mesmo invertê-la. Para chegar aonde? É o que deliberarei mais adiante.

Embora Sloterdijk não aborde diretamente esse aspecto, seu trabalho permite descobrir que a pastoral heideggeriana transpõe para o plano do Ser um argumento que já foi muito disseminado no campo das provas da existência de Deus, conhecido pelo nome (dado por Kant a esse tipo de provas) de “argumento ontológico”.⁹² Essa prova repousa no seguinte princípio: o próprio conceito de Deus implica sua existência, sendo Deus definido como o ser que possui todas as perfeições.

Se quisermos acabar com essa narrativa campestre de dotação extática que faz do homem o guardião do Ser, teremos de finalmente abordar a verdadeira questão e inverter a concepção ontológica heideggeriana numa perspectiva decididamente ôntica, concebendo o ser humano como um ser pertencente a uma espécie sujeita à domesticação, pelo fato de ser composta de criaturas prematuras. Nesse sentido, eu de bom grado falaria (para retomar um neologismo de Lacan) de “d’homensticação”, para deixar bem claro que o “homem”, enquanto neotênio, está eminentemente predisposto à “domesticação”. A questão é justamente saber de que maneira o neotênio se deixa domesticar. Nesse ponto, vou então seguir o conselho de Sloterdijk de passar pela “história dessa monstruosa coabitação” entre “o homem e os animais domésticos”. O que, no

fim das contas, eu já começara a fazer na quarta de minhas *Cartas sobre a natureza humana*, num capítulo intitulado “Carta sobre o neotênio, Deus e os cães”, no qual já tentava construir a relação homem/Deus segundo o modelo da domesticação do cão pelo homem.

Nesse conceito-chave de “d’homensticação” do neotênio está em jogo nada mais nada menos que o verdadeiro fim da metafísica. Ele pressupõe, com efeito, que a ontologia é 1) sempre secundária em relação à ôntica e 2) sempre política: trata-se invariavelmente de manter os homens nas regras da vida em grupo, vale dizer, em regras políticas. Aí está resumida toda a dimensão política: os dominantes, integrantes de espécies de ficção, vale dizer, espécies sobrenaturais, são infinitamente mais poderosos que as criaturas naturais que os criaram.

Aceito, assim, o conselho de Sloterdijk, que é excelente: é preciso repensar a hominização como domesticação. O único problema é que ele... não segue esse conselho. Num de seus últimos livros, com efeito, ele retoma a teoria da neotenia e conclui que “o homem é (...) produto de uma domesticação sem domesticador”.⁹³ Surpresa! Depois de tanto nos alertar sobre a domesticação, Sloterdijk afirma, afinal, que houve apenas uma “autoformatação simbólica e disciplinar” dos grupos humanos por “técnicas culturais de formação”, entre as quais “encontramos instituições simbólicas como as linguagens, as regras de casamento, as lógicas de parentesco, as técnicas de educação, a normalização dos papéis atribuídos aos dois sexos e às diferentes faixas etárias, mas também e sobretudo os preparativos para a guerra”. Creio que Sloterdijk caia aqui na trama de Heidegger da qual tentava se desvencilhar. Com efeito, ele parece considerar que é a “casa” (segundo a metáfora de Heidegger) onde o homem se vê forçado a habitar, a jaula sem grades do *ek-stase* para o Ser, que constitui o espaço doméstico no qual ele ocorre. Julgar que o espaço doméstico da “casa” pode domesticar por si mesmo o homem

é manifestar uma fé cega na etimologia: não é porque o latim *domesticus* vem de *domus*, “casa”, que a casa por si mesma domestica o homem. Bem conhecemos os limites do que se costuma chamar de “prova etimológica”. Ela só arquiva aquilo que o homem se dispõe a reconhecer, à exclusão do mais interessante: tudo aquilo que ele sobretudo não quer saber. E o que ele não quer saber, no caso, é o seu ato de submissão absoluta ao *grande d’homensticador* por ele próprio criado, que apresenta como o ser sobrenatural ao qual deve tudo. Em suma, se a casa do homem é desde logo um espaço doméstico, é simplesmente porque funciona como o templo onde o homem venera o *grande d’homensticador* de que foi forçado a se dotar para tomar o lugar do dominante que desapareceu por motivo de neotenização. De modo que não existe casa sem uma doação, uma oblação primeira ao *grande d’homensticador*. Por mais que tenha havido lá longe uma misteriosa “autoformatação”, sustento que será sempre o caso de postular um *grande d’homensticador* por trás de todas as “organizações, técnicas, rituais e outros” de que o homem se dota. De fato, eles são controlados por um Ser que, apesar de fictício, inventado pelo neotênio em situação de insuficiência, nem por isso deixa de gerar efeitos de intensa sujeição. E, por sinal, encaro o Ser heideggeriano como uma ocorrência filosófica desse ser de ficção, historicamente situada no (extremamente sinistro) segundo quartel do século XX.

A retomada “por baixo”, pelo ôntico (ou seja, pelo neotênico), da ideia de clareira por parte de Sloterdijk parece-me portanto não ir muito além das pernas no ponto crucial. No fim das contas, ela em nada muda a pastoral “ativa” de Heidegger, tratando-se em ambos os casos da mesma despolitização do mundo, submetido a um Ser absoluto e extático, mas totalmente expurgado de suas relações de poder constitutivas.⁹⁴

Esta falha na análise de Sloterdijk parece-me causada pelo impasse que enfrenta numa questão essencial de sua profusa “fantasia

filosófica” – a expressão é sua – pró-neotenista: que se torna a dominância nas condições da neotenia? Essa lacuna não o impede, contudo, de empregar termos retoricamente fortes (em virtude de uma transferência semântica do campo do animal para o do homem, transferência sempre escandalosa) como “cativar”, “adestrar”, “domesticar”, que num primeiro momento, ficando sem explicação, ressoam com uma conotação de sinistra fatalidade e funesta lembrança na Alemanha contemporânea, ao passo que, num segundo, praticamente desaparecem sem deixar traços, pois já se trata apenas de autoadestramento e autodomesticação. Ufa, tínhamos chegado a esperar o pior! Mas esse desaparecimento não tranquiliza mais que o aparecimento, pois no fim das contas passamos ao largo do essencial, o advento político de um *grande d’homensticador*, tendo chegado, através da autodomesticação, à suposta autotransformação (biotecnológica) necessária do homem se sobrepondo aos mitos prometeicos do aprendiz de feiticeiro – e na verdade todo o texto de Sloterdijk parece-me construído para coonestar esse paradigma “auto” que supostamente deveria conduzir a História do seu início ao fim sem atropelos, até a autotransgressão terminal, sobre a qual voltaremos a falar.⁹⁵

Ora, o esquecimento dessa instância domesticadora remete a um elemento essencial de estrutura política que não pode ser ignorado, sob pena de passar ao largo da história humana como história da dominação conduzida a toque de caixa por implacáveis *grandes d’homensticadores* e conceber essa história apenas como uma interminável crônica do esquecimento de um Ser tão absoluto quanto infinitamente distante. Um Ser, para seguirmos Heidegger, cuja impossível apoteose seria necessário sem demora esperar e suscitar, ainda que para alucinar em acontecimentos históricos extremos (até o ponto de situar a “casa” desse Ser como *heimat*, e sua língua, como o alemão...). Na verdade, a ontologia nunca é pura, ela é sempre política e está constantemente se encarnando num *grande*

d'homensticador que vale mais avaliar com quem exatamente estamos lidando antes de considerá-lo absoluto.

Se o *grande d'homensticador* é um elemento estrutural político tão eficaz, é pelo fato de ser antes de mais nada um elemento da estrutura mental do neotênio. Em outras palavras, as realidades político-simbólicas criadas correspondem a uma necessidade psíquica. É dessa fonte profunda que se alimenta a servidão voluntária do neotênio.⁹⁶ Para dizer a verdade, só existe um Ser de sobrenatureza construído politicamente porque existe uma estrutura mental segundo a qual o neotênio só pode acreditar-se aqui, no presente, se um Outro estiver lá. Em outras palavras, o neotênio só pode acreditar em sua própria presença indiretamente, se estiver sujeitado ao Outro. Se não existe um Outro ao qual se referir, ele não pode pensar-se como sujeito.

A desumanidade do homem

Tentarei, assim, explorar as numerosas facetas (ontológicas, políticas, estéticas, psíquicas) dessa relação entre um homem que falta a ele mesmo e aquilo que o *d'homenstica*. Mas não poderei fazê-lo sem abrir espaço para uma questão das mais perturbadoras levantadas, a esse respeito, por Jean-François Lyotard. A questão diz respeito aos processos de *d'homensticação* em geral (socialização, educação, instrução, iniciação, adestramento etc.), e se nos interpela tanto é porque ela desestabiliza todas as nossas certezas quanto ao que constitui a humanidade do homem. Lyotard parte de considerações já bem conhecidas, na medida em que manifestam uma clara referência à neotenia do homem: “Se os seres humanos nascessem humanos, como os gatos nascem gatos (com diferença de algumas horas), não seria (...) possível educá-los. O fato de as crianças precisarem ser educadas é uma circunstância que decorre exclusivamente do fato de

elas não serem todas conduzidas pela natureza, de não serem programadas. As instituições que constituem a cultura suprem essa carência nativa.”⁹⁷ Até aqui o raciocínio vem em linha direta (e quase no estilo) das teses kantianas – o que não chega a surpreender, quando conhecemos o “kantismo” de Lyotard. Mas Lyotard faz surgir aqui uma questão vertiginosa com a qual, para dizer a verdade, não deixaremos mais de lidar: “Que haveremos de chamar humano no homem, a miséria inicial de sua infância ou sua capacidade de adquirir uma ‘segunda’ natureza?”⁹⁸ E, com efeito, de duas, uma. Se dissermos que a humanidade do homem situa-se em seu desamparo original, teremos de concluir que o desumano deve situar-se nos processos de *d’homensticação*. E, por sinal, Lyotard observa que “toda educação é desumana, pois não existe sem coação e terror”. Mas se considerarmos que o humano se situa na *d’homensticação*, ou seja, na cultura, estaremos instalando no próprio homem um fundo abissal de selvageria – por sinal, é exatamente o que fazia Kant: “É preciso despojar o homem de sua selvageria (...), a disciplina permite submeter o homem às leis da humanidade.”⁹⁹

A inquietação de que pretendo dar conta aqui decorre da impossibilidade de decidir nessa questão capital. Não se trata, em minha opinião, de uma dessas antinomias da razão que levam ao desespero cético ou forçam a tomar partido de maneira dogmática. Trata-se, pelo contrário, de uma incerteza fecunda que, nessa qualidade, não deve ser decidida, para que o debate seja constantemente relançado. É melhor, em suma, não saber se o desumano situa-se na natureza do homem ou nas instituições de que ele se dota. E, com efeito, as duas convicções podem ser encontradas nos pensadores que trabalham com a neotenia – para ilustrar essas duas posições, bastaria citar os trabalhos pioneiros, no segundo terço do século XX, de Arnold Gehlen, por um lado, e, por outro, Georges Lapassade. De minha parte, tomarei o cuidado de repartir a suspeita de maneira equitativa. Por um lado, gostaria de acreditar que as

instituições estão constantemente tirando o homem do impasse originário devido à sua condição neotênica, elevando-o à condição humana, mas por outro não posso deixar de constatar que essas instituições sempre funcionaram através da mobilização de todas as formas de coação – das mais ferozes às mais sutis. A única certeza possível, assim, é que nenhuma certeza a esse respeito é possível. De tal maneira que a análise deverá ser constantemente refeita: será necessário às vezes destruir as instituições e às vezes reconstruí-las. Sempre será possível dizer que é exatamente do que se incumbe a História. Mas ela não o faz sem longos adiamentos que quase sempre deixam os neotênios num estado de grande mal-estar, pois as formas da subjetivação e as formas da sujeição podem não corresponder em absoluto. Esta constante defasagem e esse mal-estar permanente devem ser atribuídos, naturalmente, ao estado fundamentalmente incerto do neotênio. Através deste estudo, em suma, julgo estar contribuindo, nas minhas modestas possibilidades, para a compreensão de certos aspectos ainda pouco explorados do que Freud chamava de “mal-estar na civilização”.

Esse mal-estar não deixa de ter relação com o fato de que uma condição de tal maneira incerta não pode deixar de gerar uma irreduzível parte de loucura nos empreendimentos dos neotênios. Trata-se, no fim das contas, de uma loucura tão produtora quanto devastadora. É verdade que é esse fundamento indeterminado que torna o homem infinitamente disponível a todas as aberturas, mas também é ele que leva toda razão (ontológica, política, religiosa, ética ou estética), como conquista sobre a parte maldita do homem, a conservar em seu fundo uma dimensão de permanente desrazão.

De modo que é essa relação infinitamente rica, mas muito perturbadora, entre um homem que falta a ele mesmo e aquilo que o *d’homenstica* que tentaremos explorar, em todas as suas implicações.

Notas

* Submarino da ficção *Vinte mil léguas submarinas* de Júlio Verne. (N. da R. T.)

** Verbo cuja tradução aproximada seria “se virar com os recursos que tem”, empregado principalmente para atividades manuais de consertos, reparos ou invenções, adaptando objetos ou elementos. (N. da R. T.)

1 Louis Bolk, *Das Problem der Menschwerdung* [1926], “La genèse de l’homme”, in *Arguments*, 1960, trad. J.-C. Keppy (com uma apresentação de Louis Bolk por Georges Lapassade), e “Le problème de la genèse humaine”, in *Revue française de psychanalyse*, março-abril de 1961, nova tradução de F. Gantheret e G. Lapassade.

Parece que na verdade a primeira menção da ideia de neotenia humana remonta a um artigo de Émile Devaux publicado cinco anos antes, falando do “infantilismo do homem” (agradeço a Marc Levivier, que fez sua tese de doutorado comigo sobre a questão da neotenia, por me ter chamado a atenção para essa informação). Cf. É. Devaux, “L’infantilisme de l’homme par rapport aux anthropoïdes”, *Revue générale des sciences pures et appliquées*, tomo trigésimo segundo, Paris, Gaston Doin, 1921. O artigo de Émile Devaux, médico-chefe das tropas coloniais, é de excelente teor científico, sem alusão racial (ao contrário de um trecho do artigo de Bolk). Pelo contrário, ele fala do “infantilismo do homem” como um “fato comum a todas as raças humanas”. Parece, no entanto, que o antigo médico das tropas coloniais nem sempre resistiu a particularizar “os pretos” (ver seu livro *L’Espèce, l’instinct, l’homme*, Paris, Le François, 1933, p. 224-225).

2 Particularmente pelo grande biólogo e antropólogo S. J. Gould. De Gould, sobre a neotenia do homem, cf. *Darwin et les grandes énigmes de la vie* [1977], Paris, Pygmalion, 1979 (cf. caps. 7 e 8 sobre Bolk e a neotenia), e *Le Pouce du Panda* [1980], Paris, Grasset, 1982, e principalmente *Ontogeny and Phylogeny*. Harvard University Press, 1977.

3 Hesíodo, cf. *Teogonia*, v. 507-617, e *Os trabalhos e os dias*, v. 42-105.

4 Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, v. 32, 150, 324, 389, 403, 519, 526, 837, 939.

5 Ibidem, v. 110, 254, 447, 497, 506, 514.

6 Ver o notável artigo de Michelle Carrier, “D’un Prométhée oublié”, disponível em <www.er.uqam.ca/nobel/mts123/carrier.html>.

7 Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, v. 506.

8 Platão, *Protagoras*, 320c-321d (trad. A. Croiset, Paris, Les Belles-Lettres).

9 O leitor terá grande proveito na consulta do trabalho monumental de Raymond Trousson, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genebra, Droz, 2001 (terceira edição corrigida de um trabalho publicado em 1964).

10 Esse encontro das tradições platônica e judaico-cristã era tanto mais concebível na medida em que o tema da incompletude também está presente na tradição patrística. (Agradeço a André Wénin, eminente biblista, por ter chamado minha atenção para esta questão. Ver André Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris,

Editions du Cerf, 1998, cf. “L’humain inachevé”, p. 26-38.) A título de exemplo, este trecho do *Peri Archôn (Tratado dos Princípios)* de Orígenes (185-254) não deixa de evocar o discurso de Pico: “O homem recebeu em sua primeira criação a dignidade da imagem, mas a perfeição da semelhança é reservada para o fim: a saber, que ele mesmo deve adquiri-la por seus próprios esforços” (III, 6, 1) (citado por Marie Balmory, *La Divine Origine*, Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 1998, p. 103). Haveria no homem, portanto, duas dignidades: a que é conferida pela imagem divina recebida como doação primordial e a dignidade específica do homem chamado a se completar, a se realizar, à qual Pico dá ênfase. Devemos observar aqui que a conexão entre a tradição platônica e a exegese da Bíblia, iniciada pelos Pais da Igreja e realizada no Renascimento por Pico, passa por essa questão da incompletude do homem, que, assim, adquire relevo especial em nossa cultura.

11 Essa ideia dos três mundos é herdada da tradição neoplatônica e dos escritos do pseudo-Dionísio, chamado Dionísio, o Areopagita (século V-VI).

12 Marguerite Yourcenar, que escolheu esse texto como epígrafe de *A obra em negro*, traduz assim este trecho: “Eu não te dei rosto nem lugar que te seja próprio, nem nenhum dom que te seja particular, Adão, para que venhas a querer, conquistar e possuir por ti mesmo o teu rosto, o teu lugar e os teus dons. A natureza abarca outras espécies em leis por mim estabelecidas. Mas tu, que não sofres de nenhum limite, por teu próprio arbítrio, em cujas mãos te coloquei, define-te a ti mesmo. Eu te coloquei no meio do mundo para que possas melhor contemplar o que o mundo contém. Não te fiz celeste, nem terrestre, nem mortal, nem imortal para que, por ti mesmo e livremente, à maneira de um bom pintor ou de um escultor hábil, concluas tua própria forma.” Em outras traduções, a última linha, retomando uma célebre passagem das *Enéadas* de Plotino, é traduzida assim: “para que (...) esculpas tua própria estátua.”

13 E. Cassirer, “La philosophia di Pico della Mirandola e il suo posto nella storia universale delle idee”, in P. O. Kristeller, *Dall’umanesimo all’illuminismo*, Florença, La Nuova Italia, 1967.

14 Remeto nessa questão aos trabalhos de Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l’homme, de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.

15 Permito-me remeter às passagens que dediquei a Kant e à educação em D.-R. Dufour, *A arte de reduzir as cabeças – sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007, cap. 2.

16 E. Kant, *Traité de pédagogie* [1776-1787], Paris, Hachette, 1981. Essa ideia já era encontrada em Rousseau: “Nós nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de discernimento. Tudo aquilo que não temos no nascimento e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação” (cf. o início de *Emílio*, 1762).

17 Disponível em <www.uqac.quebec.ca/.../livres/kant-emmanuel>.

18 E. Kant, *Traité de pédagogie*, na “oitava proposição”, fala de um “plano oculto da natureza” conduzindo à criação “um Estado cosmopolita universal” (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*).

19 E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues e Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 308.

- 20 Prefiro dizer “mito epimeteo-prometeico”, em vez de simplesmente “mito de Prometeu”, para não deixar de levar em conta as suas duas vertentes.
- 21 J. G. Fichte, *Fondement du droit naturel* [1796], trad. Alain Renaut, Paris, PUF, 1984, p. 85.
- 22 Ver R. Trousson, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, op. cit.
- 23 K. Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* (tese de 1841), Paris, Nizet, 1970.
- 24 S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse* [1926], Paris, PUF, 1993.
- 25 Volto ao tema nas páginas 45 e 68.
- 26 Notas de Kant em seu exemplar das *Observações sobre o belo e o sublime* (trad. Kempf, Paris, Vrin, p. 66).
- 27 Refiro-me às afirmações de Bolk sobre uma “superioridade” da “raça nórdica” em relação à “raça negra”, por ele “explicada” por seu grau superior de neotenização... (cf. em “La genèse de l’homme” a parte intitulada “Les races humaines et la fœtalisation”). Naturalmente, só depois de escoimadas desse pesado fardo é que as teses de Bolk tornam-se dignas de interesse. Esse trabalho foi empreendido por S. J. Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie* [1977], op. cit., cap. 27: “Racisme et récapitulation”, no qual Gould volta a colocar “de pé” essas teses.
- 28 D.-R. Dufour, *Lettres sur la nature humaine, à l’usage des survivants*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- 29 E de fato, desde sua formulação por Bolk, a neotenia nunca deixou de interessar os filósofos e pesquisadores mais diferentes: Lacan (década de 1930), Gehlen (anos 1930-50), Lapassade (anos 1960), Agamben e Lyotard (anos 1980)...
- 30 Tomo aqui o conceito de “personagem conceitual” de empréstimo a Deleuze. Para ele, personagem conceitual designa “uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, em suma, uma categoria viva, uma vivência transcendental, um elemento constituinte do pensamento”. Cf. Gilles Deleuze, “Les conditions de la question: qu’est-ce que la philosophie?”, in *Chimères*, n° 8, maio de 1990. Problemática retomada em *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
- 31 Em português, “O problema da gênese humana”, op. cit.
- 32 No capítulo 6 de *A origem das espécies*, Darwin observara que “alguns animais estão aptos a se reproduzir numa idade muito precoce, antes mesmo de terem adquirido suas características adultas completas”.
- 33 Julio Cortázar, *As armas secretas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- 34 Cf. D.-R. Dufour, *Lettres sur la nature humaine*, op. cit., cap. I: “Lettre sur les néotènes, les axolotls e les Vénus de Botero.”
- 35 Obrigado à amiga psicanalista que conheceu Cortázar por me ter dado essa informação.

- 36 Sobre a contração craniofacial, ver, por exemplo, o texto de Anne Dambricourt-Malassé, “Paysages mentaux des racines évolutives humaines”, disponível em <sapiensweb.free.fr/articles/2-damb.htm>.
- 37 Ver sobre essas questões: J. Chaline, *Une famille peu ordinaire – Du singe à l’homme*, Paris, Le Seuil, 1994, e seu artigo na *Encyclopedia Universalis*, “L’origine de l’homme”.
- 38 Sobre o aparelho fonador dos hominídeos, ver J. T. Laitman, “L’origine du langage articulé”, *La Recherche*, nº 17, 1986, e P. Lieberman, “L’évolution du langage humain”, *La Recherche*, nº 6, 1975.
- 39 V. Novarina, *Discours aux animaux*, POL, Paris, 1987.
- 40 H. Michaux, *Poteaux d’angle*, Paris, Gallimard, 1981, p. 58-59.
- 41 Esses “segundos tigre” lembram os comportamentos “instantâneos” descritos por Alain Berthoz, especialista em neurofisiologia da ação. Tais comportamentos podem remeter à escolha do bom gesto nas atividades físicas extremas (esqui, tênis, pilotagem de avião de caça...) ou da boa decisão nas atividades mentais. Cf. Alain Berthoz, *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997, e *La Décision*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- 42 J. Lacan, “Radiophonie”, in *Scilicet*, nº 2-3, Paris, 1970, p. 74.
- 43 Retomo a etimologia de “presente”, *prae-sens*, “ser adiante, na ponta”.
- 44 B. Pascal, *Pensées* (ed. de 1670), Paris, Flammarion, 1926, p. 221.
- 45 Cf. o *Dictionnaire historique de la langue française* de Alain Rey, Paris, Le Robert, 1992-1998.
Também está ligada a essa raiz indo-europeia a *diké* grega, envolvendo as decisões de justiça, na qual as forças da *Phusis* “falam”, emitindo seu julgamento numa situação ordálica.
- 46 Nessa questão, ver Pascal Quignard, *La Haine de la musique*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.
- 47 Pascal Quignard, *La Haine de la musique*, op. cit.
- 48 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*.
- 49 O “índice”, em Peirce, é um signo que mantém uma relação “existencial”, uma “conexão real” com seu objeto. Cf. Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 153 ss.
- 50 Para essa citação e as seguintes, ver Michel de Certeau, “Utopies vocales: glossolalies”, in *Traverses*, nº 20, Paris, 1980, p. 26-37.
- 51 Quintiliano, *Institution oratoire*, ed. e trad. J. Cousin, Paris, Les Belles-Lettres, 1975, cf. livro VIII. 3.
- 52 A ideia de uma gramática universal subjacente a todas as línguas e inscrita geneticamente é tomada de empréstimo, naturalmente, a Chomsky. Sobre suas modalidades de existência no cérebro, ver os trabalhos do psicolinguista Steven Pinker, *L’Instinct du langage* [1994], Paris, Odile Jacob, 1999.

53 Tem-se falado ultimamente da incapacidade dos autistas de ativar as áreas cerebrais específicas do reconhecimento da voz humana. Cf. Informação para a imprensa do INSERM (Instituto Nacional da Saúde e da Pesquisa Médica), datada de 19 de agosto de 2004.

54 O que não pressupõe necessariamente o chamado sistema do patriarcado, pois é muito diferente passar pelo pai para ter acesso ao simbólico e organizar um sistema social de celebração e dominação do pai.

55 C. Soler, *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Toulouse, PUM, 2002, cf. “L’expérience énigmatique du psychotique de Schreber à Joyce”, p. 98-99.

56 J.-P. Lebrun, “La forclusion de la rencontre”, revista *Essaim*, Paris, primavera de 2004.

57 C. Soler, *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, op. cit., p. 99. Cabe notar que a “letra” (que vale exclusivamente por si mesma) corresponde em Lacan a esse fora-do-sentido que pode ser observado na psicose, ao passo que o “significante” (tomado num sistema de diferenças) remete a um sentido fugidio, incessantemente buscado na neurose.

58 A esse respeito, ver o texto de Giorgio Agamben sobre a neotenia, *Idée de la prose*, trad. Gérard Massé, Paris, Christian Bourgois, 1998, cf. capítulo “Idée de l’enfance”.

59 Sobre essas questões, ver o decisivo trabalho de Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga, 1994, e os trabalhos publicados sob sua orientação sob o título de *Histoire des idées linguistiques I, II e III*, Liège, Mardaga, 1989, 1992 e 2000.

60 Cabe notar que essas gramáticas podem ser usadas para unificar e, portanto, controlar politicamente as atividades a que se referem. O que não passou despercebido aos gramáticos: “A língua sempre foi companheira do poder”, escrevia, em carta à rainha Isabel, Nebrija, autor da primeira gramática do castelhano (1492). Por outro lado, foi por ter sido escrito graças a letras (gramas), e em seguida descrito por um gramático, que o francês pôde ser ensinado, aprendido, difundido e que veio a se tornar a língua do Estado (cf. o decreto de Villers-Cotterêts de 1539), um Estado que precisava da escrita para existir. Ver a esse respeito Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation*, op. cit., p. 93-94.

61 Ver o artigo de Joan Rivière, “La féminité en tant que mascarade”, in *Féminité Mascarade*, com estudos psicanalíticos reunidos por M.-Ch. Hamon, Paris, Le Seuil, 1994, e o comentário de Lacan no livro V de seu Seminário, *Les Formations de l’inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 251.

62 Relação obtida mediante o cálculo do número de neurônios incumbidos da assimilação das entradas e da elaboração das saídas em relação ao número de neurônios diretamente envolvidos nas entradas e saídas. Sobre essas questões, ver André Bourguignon, *Histoire naturelle de l’homme I*, Paris, PUF, 1994, p. 64 ss., “Le couplage dedans-dehors”, p. 198 e ss., e “L’ouverture et la fermeture du SNC de l’homme”.

63 A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole I, Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964.

64 Essa tecnicidade originária do homem é que é analisada por Bernard Stiegler em *La Technique et le Temps I – La faute d’Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994 (os tomos II e III já

saíram). Dez anos depois desse trabalho fundamental, Stiegler observaria, sem chegar a desenvolver a ideia, que a “proteticidade” do homem é produto de sua “neotenia” (cf. *De la misère symbolique*, Paris, Galilée, 2004, p. 34).

65 Nesse sentido, “os objetos técnicos” são de fato, como dizia o filósofo da técnica Gilbert Simondon, “mediadores entre a natureza e o homem”. Cf. G. Simondon, *Du monde d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1969.

66 A. Leroi-Gourhan, *L’Homme et la Matière*, Paris, Albin Michel, 1943.

67 Ver J.-P. Vernant, “Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs”, in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965.

68 Gilbert Simondon, *Du monde d’existence des objets techniques*, op. cit.

69 Ver os trabalhos de Machines, Texte et Savoirs, grupo de pesquisas do Departamento de Estudos Literários da UQAM (Universidade do Quebec em Montreal), em <www.er.uqam.ca/nobel/mts123/mts.html>.

70 Cf. p. 24-26.

71 Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a (o itálico é meu).

72 Sobre esses elementos de etologia, ver Denis Buican, *Éthologie comparée*, Paris, Hachette, 1995.

73 Os cães e os lobos têm os mesmos genes e “alelos” diferentes, vale dizer, vários estados possíveis para um mesmo gene – é possível que os cães tenham formado alelos específicos que nunca são encontrados no lobo. Sobre a domesticação e a neotenização do lobo, ver Robert Wayne, “Cranial morphology of domestic and wild canids”, *Evolution*, nº 40, e S. Gould, *Comme les huit doigts de la main – Réflexions sur l’histoire naturelle*, Paris, Le Seuil, 1996, cf. cap. 27: “La biologie du chien et le polyèdre de Galton.”

74 Dedico esse pequeno exercício a Marcel Gauchet. Depois de ler o artigo no qual ele postula um possível “núcleo antropológico da religiosidade” e se questiona sobre o que, “na constituição do homem, faz dele um ser de religião” (Marcel Gauchet, “Essai de psychologie contemporaine”, in *Le Débat*, nº 100, verão de 1998, Paris, Gallimard, p. 205, reproduzido em *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002), eu lhe disse que para confirmar sua tese seria necessário construir uma nova prova, uma prova “ateia” da existência de Deus, e que um dia eu haveria de tentá-lo. Chegou, portanto, esse dia.

75 Para uma discussão aprofundada sobre as provas da existência de Deus, podemos remeter ao excelente Bernard Sève, *La Question philosophique de l’existence de Dieu*, op. cit., e a Stéphane-Marie Barbellion, *Les “Preuves” de l’existence de Dieu*, Paris, Le Cerf, 1999.

76 Kant critica as provas clássicas já em 1763, em “L’Unique Fondement possible d’une démonstration de Dieu”, in *Pensées successives sur la théodicée et la religion* (trad. Festugière), Paris, 1967.

77 L. Feuerbach, *L’Essence du christianisme* [1841], Paris, Maspero, 1968.

78 Essa citação e as seguintes são extraídas de S. Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse*, Paris, Gallimard, 1977.

79 Entre meus preferidos, o argumento 24, assim enunciado:

1. Existe um site da Web que argumenta com sucesso a existência de Deus.
2. Eis a URL.
3. Logo, Deus existe.

Ou o argumento 318:

1. A não existência existe.
2. Logo, ainda que Deus seja não existente, Deus existe.
3. Logo, Deus existe.

80 Jorge L. Borges, *L'Auteur et autres textes*, Paris, Gallimard, 1965, “Argumentum ornithologicum”.

81 F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* [1888], Paris, Gallimard, 1974, p. 12.

82 Op. cit.

83 Ch. Darwin, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la Lutte pour l'existence dans la nature*, trad. J.-J. Moulinié, publicação digital da Biblioteca Nacional da França da ed. de Paris, C. Reinwald, 1873, cap. 6.

84 O que já havia sido pressentido por Aristóteles, quando dizia que “a arte ou bem imita a natureza ou bem a completa naquilo que ela não podia realizar” (*Física*, VIII, 199^a 5-7). Da mesma forma, ele falava da *mimésis* como aquilo que permite “a fabricação real do irreal” (*Poética*, XXV).

85 F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, 10|18, 1973, p. 341.

86 A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* [1819], trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, p. 859.

87 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, cf. cap. III, 2.

88 L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme* [1841], op. cit. p. 249 ss.

89 P. Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000. As citações que se seguem são extraídas desse livrinho.

90 P. Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

91 Ver a esse respeito P. Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000.

92 Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 425.

93 P. Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*, op. cit. Para essa citação e as seguintes, cf. p. 62 a 65. Vejo apenas uma explicação para essa ideia de que o homem é produto de uma domesticação sem domesticador. Para Sloterdijk, é o hábitat protetor que produz 1) a infantilização do homem (ou seja, sua neotenia) e, daí, 2) sua contínua autoformatação. Para mim, é, pelo contrário, a neotenia constitutiva do homem que explica o surgimento desse

hábitat, que se torna, assim, pensável como uma espécie de teatro onde são novamente representadas as cenas reais de que o neotênio foi excluído. Esse teatro estaria, portanto, no próprio princípio do que chamei de re-presentação.

94 Nem mesmo com muito esforço, jamais seria possível compatibilizar as teses de Heidegger sobre o animal (derivadas dos *Conceitos fundamentais da metafísica* de 1929-30) com as teses da neotenia, como Sloterdijk tenta fazer em *La Domestication de l'Être* (op. cit., p. 29). Com efeito, a partir do momento em que definimos o animal como ser “pobre em mundo” e o homem como “ser vindo ao mundo”, já não nos encontramos mais na neotenia humana. Para essa teoria, se existe um ser pobre em mundo é antes de mais nada o homem – pois a prematuraçã o faz dele um ser malvindo ao mundo, e mesmo decaído de sua natureza, para sempre impossibilitado de viver o menor “segundo tigre”, para retomar a bela imagem de Michaux, já vista aqui.

As teses de Heidegger sobre o animal foram discutidas por Giorgio Agamben em *Le Langage et la Mort* [1982] (Paris, Christian Bourgois, 1991 e 1997), cf. “Sixième journée”, p. 100 ss., e o magnífico texto que encerra o livro: “La fin de la pensée”, p. 191 ss.

95 Cf. o último capítulo.

96 Ver parte II, 2, 2, “La servitude volontaire” [A servidão voluntária].

97 J.-F. Lyotard, *L'Inhumain*, Paris, Galilée, 1988, p. 11.

98 Ibidem, p. 12.

99 E. Kant, *Traité de pédagogie* [1776-1787], op. cit.

II. O neotênio e seu duplo: os nomes de Deus

Dei a esta parte o título de “O neotênio e seu duplo” a bem da compreensão de que, a essa altura, não posso mais falar do neotênio sem falar do par que ele forma com o Outro, o *grande d’homensticador*, o ser de suposta sobrenatureza que ele precisou inventar para sobreviver.

Gostaria também que fosse ouvido “... e seu duplo” – vale dizer, ainda que distante, a voz de Artaud.¹ Por quê? Porque existe um “teatro” e mesmo um estranho “teatro da crueldade” a ser explorado entre o neotênio e o Outro. A *d’homensticação*, como vimos, encena dois “personagens” improváveis, vale dizer, um animal perdido, decaído de sua esplêndida animalidade, e um ser supostamente “sobrenatural”. O que remete a um abismo de relações entre eles dois e, ao mesmo tempo, a uma soma de determinações impiedosas.

Das páginas anteriores, impõe-se, com efeito, uma conclusão cujo lugar devemos imediatamente reconhecer: o neotênio não pode pensar-se como sujeito sem se referir a um *grande d’homensticador*.

É, portanto, esse par, em todos os seus estados, que tentarei explorar.

Naturalmente, ele é permeado pelas relações natureza/cultura. Com a ressalva, entretanto, de que a palavra “cultura” parece-me

aqui estereotipada. Já sabemos, com efeito, do que é composta a cultura: a língua, o patrimônio artístico, o pensamento... E sabendo-o demais, omitimos outra coisa: que a cultura é na realidade uma “segunda natureza”,² vale dizer, uma epinatureza que tenta suprir a falta de primeira natureza do neotênio.

Além disso, dizer “natureza” e “cultura” logo leva a crer em dois mundos separados, cada um com suas leis próprias. No mundo da natureza, são aplicadas as leis (orgânicas) do ser vivo, ao passo que no mundo da cultura são aplicadas as leis (simbólicas) do ser falante. Essa separação entre o vivo e o falante é reforçada na medida em que se atribui ao mundo do vivo o princípio da necessidade e ao mundo do falante o do *desejo*, insistindo muito nesse corte.

Não quero aqui contestar, é verdade, a diferença entre as leis da primeira natureza e as da segunda, mas apenas lembrar o que costuma ser esquecido: que esses dois mundos têm sua autonomia própria, mas estão em continuidade. Com efeito, o que se coloca como questão num mundo pode eventualmente receber uma resposta no outro. E, por sinal, é exatamente desse ponto de vista que se coloca a questão da necessidade do *grande d’homensticador*: ela nasce na primeira natureza, com os problemas de dominância nos hominianos, e como não pode encontrar uma solução aí, pelo fato da neotenia, de certa maneira se resolve na segunda natureza, com a invenção de um ser de sobrenatureza. É muito interessante, a esse respeito, lembrar-se de que Freud tocou de leve nessa questão em sua análise do papel da hipnose nos fenômenos de massa: “Existem nela [na hipnose] muitas coisas que devemos reconhecer místicas. Ela comporta um acréscimo de paralisia proveniente da relação de um ser superpoderoso com um ser impotente, em desamparo, o que de certa forma faz a transição para a hipnose do terror dos animais.”³ Incrível precisão de Freud: falando do homem, ele evoca animais em desamparo para chegar, quando analisa a relação de um ser

impotente com um ser superpoderoso, a uma forma mística... Com ele, não estamos longe da minha formulação: uma questão de primeira natureza como a da dominância pode receber sua resposta na segunda natureza. A isso eu acrescento duas observações: 1) que os neotênios amam com um amor extremamente poderoso (místico, efetivamente) as figuras de segunda natureza que criam; 2) que se trata de um amor a ser distinguido do amor de um sexo pelo outro, já que remete ao amor, eventualmente assimétrico, dos dois sexos pelo Outro.

Chego, assim, a este ponto: a domesticação do homem passa pela eleição ou a ereção, no centro dos sistemas simbólicos, de uma grande figura imaginária. Mas essa grande figura nada tem de fixo. Com efeito, estando a segunda natureza em permanente expansão, o neotênio vê-se constantemente obrigado a reinventar os deuses que sustentam seu mundo, sob pena de total esboroamento.

Embora sejam definidos no tempo pela eternidade ou a imortalidade, os deuses não param de mudar. “Nasce um Deus. Outros morrem. A Verdade/ Nem veio nem se foi: o Erro mudou”, escreve Fernando Pessoa num de seus poemas, acrescentando: “Um novo Deus é só uma palavra.”⁴ Cada deus, embora sempre mais onisciente e onipotente que o anterior, permanece sujeito à historicidade e à regionalidade. Única certeza que se pode ter com um deus: sua figura, apresentável aqui e agora, não o será mais em outro lugar e mais tarde. Incontestavelmente, certos deuses são mais persistentes que outros, mas num tempo extremamente prolongado a única lei que se pode estabelecer em matéria de Deus é que seu aspecto deve estar de acordo com tudo que constitui o ambiente de segunda natureza que prevalece em dado momento, em dado lugar, logo, com as narrativas, as gramáticas, os objetos protéticos. A partir do momento em que um deus eterno ou imortal – substituto de dominante – não serve mais, os neotênios não hesitam em matá-lo,

recriá-lo ou mudá-lo (ou seja, mudar de narrativa), ainda que ao preço de algumas guerras.

É assim: o neotênio tem vocação para a sujeição a um Sujeito dominante. O senhor oprime, é verdade, mas o neotênio quer um senhor – ainda que para se queixar. Pois o senhor domestica o neotênio mantendo-o sob regras políticas e adestrando-o nas gramáticas, nas narrativas e no uso dos objetos protéticos do momento. Querer um senhor para dele se queixar chama-se histeria. E mudar de senhor chama-se História.⁵ Com efeito, se determinado senhor não serve mais, um outro será inventado para se libertar do anterior. Assim é que o neotênio cai constantemente sob a jurisdição dos novos senhores que inventa... para sua libertação. Toda “revolução”, assim, deve ser entendida nos dois sentidos da palavra: uma mudança repentina... e o periódico retorno do “astro” ao mesmo lugar orbital. Essas incessantes batalhas podem dar a impressão de que a história humana é o lugar de uma eterna “guerra dos deuses”, como supunha o filósofo e sociólogo Max Weber numa conferência de 1919.⁶ Mas a expressão é enganosa, pois ela tende a fazer esquecer que são os neotênios que – sem necessariamente sabê-lo – dispõem esses deuses em guerra.

1. A construção discursiva do Outro

O Outro lacaniano, uma razão no real...

Globalmente, é provável que tenham compreendido, emprego a expressão Outro numa acepção que me parece compatível com a problemática do grande Outro postulada por Lacan. Com efeito, ele nunca escondeu: para ele, o Outro, “como lugar da fala, era uma maneira (...) de laicizar (...) o bom e velho Deus”.⁷

Sinto-me tanto mais fundamentado nessa acepção na medida em que, embora muitos não o saibam, Lacan em certa medida elaborou essa problemática do Outro passando pela neotenia.

Vejamos mais de perto. A teoria da neotenia já era conhecida de Lacan em 1936. Simples fato que permite, de passagem, observar que deveríamos rever a ideia muito disseminada de que a elaboração lacaniana se efetuou a partir de uma reflexão sobre o *imaginário* induzida pela primeira elaboração do estágio do espelho em 1936, pois pressupõe que o sujeito se identifique com sua própria imagem para acontecer. E de que vieram em seguida, no fim da década de 1940, um Lacan do *simbólico* e finalmente, na década de 1960, um Lacan do *real*. Na verdade, os primórdios de Lacan se efetuam igualmente a partir de uma reflexão sobre o real, e, para ser preciso, sobre o real fisiológico-anatômico, tal como se manifesta na ideia de corpo neotênico e prematuração humana.

Com efeito, entre as cinco fontes do estágio do espelho que, num livrinho publicado recentemente,⁸ julguei identificar, uma diz respeito explicitamente à neotenia de Bolk. Como o texto original de Lacan de 1936 se perdeu, temos de nos reportar a outros textos nos quais foi retomada a argumentação do estágio do espelho. Já no artigo de 1938 sobre “a família”, publicado na *Encyclopédie française*, Lacan faz explicitamente da neotenia do homem um pivô de sua demonstração (cito aqui a frase-chave: “Não devemos hesitar em considerar o homem um animal de nascimento prematuro”). E, por sinal, a referência explícita a Bolk aparece num texto no mesmo espírito publicado no imediato pós-guerra, intitulado “Ideias sobre a causalidade psíquica”, e retomado nos *Écrits*.

A tese de Lacan sobre o estágio do espelho de fato atribui um lugar privilegiado à neotenia, pois é daí que ele parte: o inacabamento orgânico do homem, ficamos sabendo, é suprido por uma prova decisiva de natureza psíquica no processo de formação do indivíduo. Essa prova é tomada de empréstimo por Lacan às teses

neodarwinianas de Wallon (expostas em *Les Origines du caractère chez l'enfant* [As origens do caráter na criança], publicado em 1934). Elas apresentam a captação especular e espetacular, na qual a criança se reconhece e unifica seu eu no espaço, como o momento que determina o acesso a uma ordem de coordenação mais ampla. A particularidade dessa prova vem do fato de que ela deve ser entendida ao mesmo tempo como o último ato da maturação natural e como o primeiro ato cultural que joga decisivamente o sujeito no mundo humano. Devemos entender o estádio do espelho, em suma, como o momento decisivo no qual a falta de corpo do neotênio o condena a conduzir sua vida numa irremediável ficção. O real – a falta de corpo – e o imaginário – estar condenado à ficção – estão ligados, em suma. O que Lacan confirmaria claramente mais tarde, com sua fórmula do fantasma: ($\$ < > a$), mostrando um sujeito barrado ($\$$), ou seja, um sujeito marcado pela falta e obrigado ao discurso, que nunca encontra o objeto do desejo (a), senão na forma imperfeita do fantasma, pois o objeto esperado (a) e o objeto demandado não são os mesmos.

Poderíamos descartar essa referência de Lacan à neotenia como anedótica e remetê-la à história antiga. E, com efeito, muitos lacanianos encaram dessa maneira a hipótese neotênica e não querem mais saber muito dela: o conceito de significante, segundo eles, teria permitido à psicanálise desnaturalizar-se, para finalmente sair de tudo que ainda estava marcado pelo orgânico em Freud... Como se o corpo neotênico não contasse nas questões psíquicas! Ora, eu o digo aqui sem rodeios: se retirarmos a hipótese neotênica do lacanismo, amputando-o assim de seu fundamento no orgânico, ele simplesmente não se sustentará mais. Em Lacan, o simbólico está necessariamente articulado ao real – trata-se de um ponto capital que não devemos jamais esquecer. E por sinal não é à toa que o psicanalista, já no “estádio do espelho”, foi buscar no real um exemplo de etologia animal que seus alunos ouviriam mil vezes daí

em diante, relativo à passagem do gafanhoto-peregrino da forma solitária para a forma gregária, graças à visão de uma imagem semelhante. Da mesma forma, eles ouviriam o caso frequentemente evocado por Lacan da pomba, cuja gônada se forma nas mesmas condições.

Ora, o que merece ser destacado aqui é a obstinação dele no sentido de situar essa referência orgânica à prematuração bem no início de seu trabalho, ou seja, em suas bases e princípios. Afirmção jamais desmentida. Pelo contrário. Quase quarenta anos depois do estádio do espelho, no qual costumava situar sua entrada “teórica” na psicanálise, Lacan, na última década de seu ensino, em 1974, insiste em dizer que a neotenia de Bolk é fundamental para sua elaboração. Em “A terceira”, ou seja, a terceira e última conferência pronunciada em Roma, Lacan declara, de fato, em sua sintaxe tão especial: “A relação do homem, daquilo que chamamos por esse nome, com seu corpo, se algo existe que frise bem que é imaginária, é o alcance que nela assume a imagem, e no início, frisei bem isto, é que era apesar de tudo necessário para isto uma razão no real, e que a prematuração de Bolk – não é minha, é de Bolk, de minha parte nunca procurei ser original, procurei ser lógico – é que só a prematuração o explica, essa preferência da imagem que vem do fato de que ele antecipa sua maturação corporal, com tudo que isso acarreta, naturalmente, a saber, que ele não pode ver um de seus semelhantes sem pensar que esse semelhante toma seu lugar, logo, naturalmente, que o vomita.”⁹

Algumas linhas adiante, Lacan acrescenta, numa anotação lapidar, uma ideia capital, pois simplesmente permite estabelecer o vínculo entre a neotenia e o Outro, através do espelho: “O mais espantoso é que isso [a prematuração, a antecipação da maturação pela imagem e a rivalidade] permitiu o deslizamento do comando de Deus.” A observação, sibilina, não é muito desenvolvida, mas nela podemos constatar que o Outro, e mesmo o Outro em apoteose, o próprio

Deus, introduziu-se no lacanismo sobretudo pela via do real da neotenia!

Se em 1936 Lacan ainda não sabia realmente o que era o real, em 1974 já não o ignorava, pois entrementes havia, e aqui o cito, “inventado o real”. A reafirmação por Lacan da referência à teoria orgânica da neotenia (tendo a ver com o real) é portanto perfeitamente clara.

Em compensação, o que já não o é tanto e que será necessário elucidar é o recurso de Lacan a uma teoria do espelho que tem sua origem nos textos teológicos que discutem o Outro divino. Pois é na tradição canônica que Lacan vai buscar essa história de espelho. Bem conhecemos, com efeito, sua predileção, que nunca escondeu, pela teologia – o próprio Lacan incluía seus *Escritos* no discurso teológico e na jaculação mística.¹⁰ Como é, então, que uma teoria do Outro divino, aquele que Lacan chamava de “o Deus, o Dizedor, o Dizer”,¹¹ veio a ser aplicada ao próprio neotênio? Eis a questão que teremos de resolver.¹²

O Outro simbólico é... imaginário

Das linhas que antecedem sobre a passagem do real à ficção, eu gostaria de introduzir uma proposição que remete à natureza do Outro: o Outro, aquele mesmo que está no centro dos sistemas simbólicos, é ele próprio imaginário – o que me permitirá identificar esse ponto decisivo de convergência entre real, simbólico e imaginário.

Considero, com efeito, que a estruturalização do grande Outro,¹³ operada no início da década de 1960, não implica necessariamente que se ignorem a variação, a diacronia e a especificidade de cada figura do grande Outro, ou seja, no fim das contas, a diferença das

cenar históricas ou geográficas em que a vida do neotênio transcorre. Reconheço, é verdade, como bom freudiano, que o inconsciente ignora o tempo, mas nem por isso deduzo que o tempo, por sua vez, também ignora o inconsciente. Em outras palavras, acredito que a psique e a condição subjetiva estão sujeitas à variação histórica.

Entretanto, não considero falha essa estruturalização, exceto quando, por excesso de formalismo, ela causa o desaparecimento da extrema variabilidade das formas do Outro. Ora, esse excesso de formalismo é frequente. Não hesito, assim, em dizer que nos falta uma história de todos os estados possíveis e de todas as formas possíveis do *grande d'homensticador*, vale dizer, de todas as maneiras como o comando de Deus se introduziu na questão neotênica. E certamente, a um mesmo fato de estrutura (a neotenia) podem corresponder fatos de história muito diferentes, dos quais devemos dar conta.

O sujeito, do submisso ao soberano

Precisamos examinar cuidadosamente essa conjuntura, propriamente humana, na qual o falante tomou o lugar do vivente. E explorá-la cuidadosamente não é tentar reduzir as leis do falante às do vivente, como fazem os cognitivismos. Tampouco é esmagar o vivente para dissolvê-lo no falante, como fazem certas perspectivas pós-modernas que afirmam que tudo (por exemplo, o real do sexo) não passa de construção discursiva. Finalmente, não é autonomizar totalmente o falante em relação ao vivente, como tendia a fazer o estruturalismo. A única posição aceitável parece-me ser a concepção do falante como prolongamento do vivente por outros meios. Por isso é que, de bom grado, tomo aqui de empréstimo a expressão “suplemento”, que remete, como indicou Derrida a partir de seu estudo sobre

Rousseau,¹⁴ ao que suplementa e ao que supre: o falante suplementa o vivente e supre o que nele está faltando por motivo de neotenia. Nesse suplemento, nessa passagem, sobrevém um mistério fascinante, o da subjetividade. Por que, um dia, um animal começou a refletir sobre sua conduta e a chegar à consciência de si? Por que o neotênio é o único ser da evolução a ter chegado à subjetividade, ou seja, à forma sujeito?

A neotenia fornece a esse respeito alguns elementos de resposta que nos permitem manter-nos à distância de qualquer entusiasmo intempestivo e qualquer consideração isolada em relação à assunção da forma sujeito. É num todo que precisamos entender o fenômeno da subjetividade. Um animal perdido sai da natureza e, em vez de morrer de inadaptação, dá um jeito de converter essa inadaptação em sobreadaptação, de tal maneira que inventa uma segunda natureza, ou seja, um conjunto de epi-realidades, no qual se manifestam fenômenos desconhecidos na primeira natureza. Esses fenômenos mobilizam toda uma rede de conceitos, entre os quais: a prematuração, a perda da soberania do instante, o instante *versus* tempo, a presença dissipada, a mão e a invenção protética, a pele, a voz e a instalação no re-presente, a obrigação da escrita, a primeira *versus* a segunda natureza, a re-presentation, a dominação, a *d'homensticação*, a invenção do Outro, a história natural *versus* sobrenatural... Esses conceitos, que percorrem toda uma série de fenômenos unindo o sujeito ao seu Outro, formam um sistema, não podendo, a rigor, ser separados. Por isso é que, quando falo de sujeito (de sujeito falante), só o posso fazer fora da relação decisiva que une o sujeito ao seu Outro, vale dizer, fora daquilo que em outro lugar já chamei de relação do pequeno sujeito com o grande Sujeito – ou seja, uma relação que passarei a designar como s/S. O sujeito, em suma, não existe sozinho. Ou ainda: todo sujeito, saiba ou não, queira ou não, é o sujeito de um grande Sujeito.

Essa relação, que liga o pequeno sujeito ao grande Sujeito, atravessa todas as questões humanas: ontológicas, políticas, semióticas, estéticas e clínicas. E, por sinal, em todos esses campos encontramos o grande Sujeito com nomes diferentes, o Ser, o Um, o Outro, o terceiro... – o que deixa bem clara a obrigação em que se vê o neonô, em todas as suas atividades, de produzir grande Sujeito. Ele não pode esquivar-se a essa obrigação, sob pena de fracassar no acesso ao simbólico.

Que seja, mas que devemos entender exatamente por “acesso ao simbólico”? Muitas vezes se acredita, inclusive em certos círculos lacanianos, que a esse respeito é suficiente defrontar-se com a fala para que haja Outro e esse acesso esteja garantido. Ora, não é o que acontece. Falar, vale dizer, fazer frases mais ou menos corretas gramaticalmente, é simplesmente mobilizar uma disposição para a linguagem universalmente compartilhada por todos os neonôs. Isso de modo algum é suficiente para garantir o acesso ao simbólico. De fato, não devemos confundir a disposição para a linguagem (poder, segundo a gramática gerativa, gerar uma quantidade infinita de frases) e o acesso ao simbólico. A prova é que é possível falar, e mesmo muito bem, e ser louco – Hölderlin, Nerval, Artaud e tantos outros estão aí para nos lembrar. Ora, que eu saiba, o delírio, ainda que gramaticalmente correto, não dá conta de um acesso muito bem-sucedido ao simbólico. Para tornar-se louco, é preciso que algo muito específico não tenha sido inscrito em seu lugar na organização simbólica. Sabemos desde Lacan o que é esse algo, é “o Nome-do-Pai”, que ele assim define: é o que “a religião nos ensinou a invocar”¹⁵ com este nome. Em suma, se “Deus” não está em seu lugar na organização simbólica do neonô, ele se torna louco. Ou seja, começará a alucinar ordens diretamente vindas do real. Ordens persecutórias. Ouvirá vozes às quais não conseguirá esquivar-se... Por que essas ordens são tão imperiosas? Porque conseguiram esquivar-se à obrigação que organiza todo discurso: o princípio de

não contradição. Assim é que o louco vê manifestar-se no próprio real, de maneira desenfreada e investido de um poder total, o que não foi inscrito no simbólico. O que não foi inscrito no simbólico, portanto, é o princípio que organiza todo o resto, aquilo que Lacan chama, se não de Deus, pelo menos de Nome-do-Pai, e que, de minha parte, eu chamo de grande Sujeito, podendo, logo veremos, assumir muitos nomes. Para ter acesso ao simbólico, portanto, é necessário fazer algo além de falar: é preciso instituir o grande Sujeito. Não há sujeito sem grande Sujeito.

Tentarei portanto avançar mais nessa relação entre pequeno sujeito e grande Sujeito.

A suposição

Para entrar nessa relação, devemos considerar seus dois sentidos possíveis: de um para o outro e do outro para o um. Do pequeno sujeito para o grande Sujeito, devemos conceber uma relação de transferência na qual um (incompleto) remete ao outro aquilo que não pode resolver. E no movimento de retorno devemos entender que o pequeno sujeito se autoriza aquilo que imaginou, um grande Sujeito, para se colocar como sujeito desse grande Sujeito.

Trata-se assim de um estranho movimento – uma “volta estranha”, diria Hofstadter¹⁶ – que devemos percorrer aqui, na medida em que esse duplo deslocamento significa que o que ainda não existe (o neotênio, inacabado) deve criar a instância (um ser de segunda natureza) graças à qual poderá reivindicar-se como sujeito do grande Sujeito.

Observo aqui que essa dupla disposição permite simplesmente subverter uma boa parte da metafísica ocidental – a que repousa na oposição extremamente binária, em seu modo operatório, entre seres

contingentes cuja existência é *ab alio*, por outrem, e seres necessários, existindo *a se*, em si. Para a metafísica, só esse ser em si merece o nome de sujeito, como demonstra a seguinte passagem da *Metafísica* de Aristóteles: “O sujeito, portanto, é aquilo pelo qual todo o resto se afirma, e que por sua vez não é afirmado por uma outra coisa. Desse modo, é sua noção que devemos antes de mais nada fixar, considerando-se que, na opinião comum, é o sujeito primeiro de uma coisa que constitui verdadeiramente sua substância.”¹⁷ Donde decorre a obsessão, usual na filosofia, de partir sempre desse sujeito primeiro para estabelecer sua noção. Ora, no que aqui exponho, esse sujeito primeiro – que chamo de grande Sujeito – não preexiste ao pequeno sujeito: eles se criam reciprocamente ao longo de um estranho movimento. De fato, é o ser *ab alio* que postula um ser *a se*, permitindo ao ser *ab alio* existir como sujeito do ser *a se*. Os dois seres estão, portanto, em relação profundamente intrincada.

Graças a Deus – já que estamos falando dEle –, não sou o iniciador de uma tal subversão, pois ela já começou há muito tempo. Ela remonta, com efeito, a um dos mais famosos pais da Igreja, Santo Agostinho, a quem se atribui, na passagem do século IV para o século V da nossa era, a criação do conceito de pessoa ou pequeno sujeito – que não existia na Antiguidade grega, como Jean-Pierre Vernant observou ao indicar que o “se conhecer” dos gregos passava antes de mais nada pelo fato de “ser visto e reconhecido” pelos outros (donde a importância decisiva, na cultura da Antiguidade grega, do *kléos*, ou seja, da Glória e do renome).¹⁸ É muito provável que o aparecimento da figura do Cristo, reunindo intimamente duas naturezas – humana e divina – totalmente diferentes, tenha forçado o pensamento a enfrentar sob nova perspectiva a questão da relação do um com o Outro. Defrontando-se, nas *Confissões*, à questão “quem sou?” a partir dessa relação, Agostinho constrói um extraordinário dispositivo para responder a ela. E de fato consegue estabelecer que o

um sem o Outro não existe e que o um precisa passar pelo Outro para se conhecer. Se em mim ele é apenas falta, vazio, quem melhor que o Outro para manifestar o que seria passível de nele revelar-se? Por isso é que eu preciso passar pelo Outro para me conhecer: “Demorei a te amar, Beleza tão antiga e tão nova, demorei a te amar! Ah, eis então: estavas dentro, e eu, fora, e te buscava fora, onde me precipitava, no belo ao contrário, sobre as belas coisas daqui de baixo, tuas obras. Estavas comigo sem que eu estivesse contigo, mantido longe de ti por elas, que, não estivessem em ti, não seriam. Tu chamaste, gritaste e rompeste minha surdez. Brilhaste em clarões e vívidas luzes e acabaste com minha cegueira. Exalaste teu bom cheiro, eu o respirei e me esfalfo junto a ti. Eu te provei: tenho fome e sede. Tu me tocaste: incendiei-me pela paz que proporcionas.”¹⁹ Recuperando um termo antigo, Bruno Clément propõe chamar de “enarração” esse processo que determina a passagem pelo Outro para se conhecer: “O outro que eu comento é o desvio que faço para me alcançar, para coincidir comigo. A enarração, ela própria imaginária, e reivindicada como tal, não passa, assim, de um caso particular de um processo muito geral, universal, que faz do desvio (pelo outro, pela ficção) uma necessidade incontornável. Esse desconhecido de si que busca a si é a brecha que a enarração, pretendendo preenché-la, trabalha por manter viva e próxima.”²⁰ Não surpreende que Bruno Clément tenha dedicado um estudo a Santo Agostinho, inventor no Ocidente desse procedimento que consiste, no desejo, em “conter a mim mesmo e ao Outro num único e mesmo discurso”. Desse modo, “a fala do Outro, escolhida por mim, retomada por mim, glosada por mim, volta a mim como algo que, tendo passado pelo Outro, vem antes de mais nada de mim”.²¹ Como eu falto tanto a mim mesmo – e o conhecimento da neotenia só pode aumentar essa falta original –, só podemos nos conhecer indiretamente, passando pelo Outro. Bruno Clément parece-me ter percebido perfeitamente que 1º) a possível sacralização

do Outro não impede que o movimento venha antes de tudo de mim e 2º) que os escritores que recorrem a esse método utilizam (e simultaneamente revelam) um processo universal, consistindo em passar pela ficção do Outro para ter acesso a si.

Mas o movimento é suficientemente estranho para que as questões se manifestem. E para começar esta: como inventar o que quer que seja quando não se existe? A meu ver, só a teoria da neotenia permite responder a algo que, de outra maneira, seria um autêntico quebra-cabeça. E, com efeito, a resposta torna-se fácil: onde eu não existo realmente é no *bios*, no mundo do que é vivente – a primeira natureza, já vimos, não é feita para o neotênio. Mas a partir do momento em que estamos envolvidos na re-presentação, nada impede de criar uma realidade de fala, vale dizer, de pura ficção. A natureza, como podemos observar no caso do lobo neotenizado e de todas as artes cinegéticas, pode ser surpreendida por ficções – logros e artifícios visuais e sonoros... Assim é que o pequeno sujeito, que não pode existir por si mesmo, será capaz, na ficção e através dela, de inventar a instância de que precisa para ter acesso, juntamente com seus congêneres, ao estado de sujeito. Um totem, ou qualquer outra efígie, poderá perfeitamente fazer figura de grande Sujeito para engrenar o neotênio no processo de subjetivação.

Nessa medida, é a suposição do grande Sujeito que me permite postular-me como sujeito. A suposição, nos dois sentidos da palavra, o sentido habitual (ação de postular uma pura hipótese não implicando qualquer julgamento e servindo apenas de ponto de partida para uma sequência) e o sentido etimológico (o que é “subposto”, vale dizer, “posto por baixo”), desempenha assim um papel decisivo nessa relação. O pequeno sujeito *supõe* (conjectura) o grande Sujeito, que *põe sob* ele o pequeno sujeito. Nesse sentido, o sujeito, o *subjectum*, o submisso, é tanto aquele que supõe quanto aquele que é subposto.

Essa enarração, como dupla suposição, não seria possível sem a semiose. Refiro-me aqui à estranha doença que acomete os neotênios: desprovidos de canto próprio em virtude da não finição, eles praticam todo tipo de modulações sonoras do ar expirado, durante as quais são acometidos de alucinações, vale dizer, de imagens mentais. A semiose participa dessa doença alucinatória atingindo o animal neotênico desorientado, o qual, ao sabor de um palavrório mais ou menos convencionado, pode começar a ver fantasmas.²² E, por sinal, sabemos desde Quintiliano que o poder de visualização do poeta escora-se na disposição para a alucinação dos indivíduos que compõem essa espécie. É poeta aquele que sabe jogar com essa disposição do espírito humano para alucinar e entrar em *furor*. Cabe a ele transformar a “desordem do espírito” das *visiones* num poder de evocação, transformando esse furor que encanta a alma num *furor poético*. O poeta, com efeito, é “aquele que sabe evocar [as coisas ausentes] para delas fazer surgirem emoções”.²³ Difícil dizer melhor que o poder de visão do poeta repousa na alucinação.

Encontramos aí um dos traços mais profundos da subjetividade: como já vimos, alucinação e representação estão intimamente ligadas e se convertem tanto mais facilmente uma na outra na medida em que se baseiam no mesmo movimento de re-presentação. Beckett, em sua grande sabedoria, dizia: “O homem nasceu louco, e alguns continuam a sê-lo”... Permito-me acrescentar que aqueles que conseguem se desvencilhar se trataram da doença de que haviam sido acometidos. O homem, assim, obteria sua razão (quando a alcança) do fundo da loucura que o habita. A característica mais notável dessa doença é, portanto, o fato de poder agir como *pharmakon* e se transformar em remédio.²⁴ Pois é necessário remediar o ponto fraco do neotenato, que é, como vimos, a ausência de machos dominantes. Assim é que o delírio salvará o neotênio: o macho dominante, que

não existe, será alucinado e fabulado num lugar onde poderá fazer figura de fiador de uma socialidade possível.

Em qualquer dos casos, não se pode escapar: toda a socialidade humana caracteriza-se pelo fato de o lugar central ser nela ocupado por um fantasma. Um fantasma que figura o que falta, assim funcionando como signo que faz as vezes da coisa. A natureza, em suma, é acomodatória e boa moça: na ausência da coisa, adapta-se facilmente a um sucedâneo, ou seja, um signo que faz as vezes da coisa. Mas é preciso ainda que seja desenvolvida a atividade de fabricação desse sucedâneo.

Vemos claramente a servidão a que estão submetidos os neotênios: é que, com sua tagarelice incessante, eles estão constantemente animando esse fantasma, dando-lhe corpo, visão, voz, consistência, residência... Cada sujeito é assim enfeudado a uma fala que serve apenas para sustentar aquilo que o sustém. E, sobretudo, que eles nunca deixem de alimentar reciprocamente a crença nesse fantasma, que nunca deixem de promover recíproca e constantemente a sua visão. Pois o passe de mágica funciona tanto melhor na medida em que envolve várias pessoas – pelo menos duas. De fato, para que eu possa acreditar, a melhor maneira ainda é fazer crer ao outro, pois se o outro acredita, não existe mais motivo para que eu mesmo também não acredite. Se o homem que escreve busca saber quem é passando pelo desvio do Outro, o homem que fala precisa de um outro para sustentar com ele a atividade tagarela que lhes permita fazer surgir o fantasma de que precisam.

Retomo assim, nesse ponto capital, as teses que já desenvolvera em *Os mistérios da trindade*,²⁵ no qual indicava que o laço social mínimo se figura por um conjunto de três termos: aquele que fala, aquele a quem se fala e aquele de que se fala. Esses três termos, em relações precisas de implicação, representam com efeito uma espécie de arquissocialidade. Na realidade empírica, essa arquissocialidade pode ser assumida, naturalmente, com as figuras mais diversas, mas

isso não impede que precisemos encontrar sempre, no fundo de toda socialidade, além dessas modalidades, essa mesma relação de dois sujeitos em atividade semiótica em relação a um terceiro.

Na época em que redigia esse trabalho, não imaginei que aquilo que escrevia sobre a relação com o terceiro termo, como relação com uma ausência tornada presente, devia ser mais bem certificado. É que, no nível semiótico, essa relação de dois copresentes com o terceiro ausente funcionava de maneira satisfatória na descrição de fenômenos extremamente complexos como os da subjetivação, da simbolização, da cultura e da narração. Mas hoje me parece que faltava, pura e simplesmente, o alicerce. Ele é extralinguístico: a tese semiótica de uma arquissocialidade trinitária deve ser ligada ao dado antropológico fundamental da neotenia. Essa arquissocialidade precisava, de fato, de “uma razão no real”. É através do próprio processo de hominização que o neotênio tem vocação para se colocar em grupo (pelo menos dois) para inventar a instância (o terceiro) que falta a cada um e a todos para ser sujeito.

A trindade enunciativa

“Quando se é um, se é dois, mas quando se é dois, se é imediatamente três” – eu tentara demonstrar em *Os mistérios...* que existia no interior de toda língua uma forma interna de aspecto trinitário que atribuía a cada um dos protagonistas do discurso seu devido lugar. Hoje eu diria que existe uma cena enunciativa trinitária em que todos os neotênios se encontram: a cena do discurso, sem o qual não haveria segunda natureza.

Vale lembrar que a enunciação não se refere ao que se diz (isso é o enunciado), mas ao lugar ocupado no discurso. Em toda alocação, é

possível estar presente (de duas maneiras, sendo o alocutor ou o alocutado) ou ausente (sendo deslocutado).

Uma observação. A “presença” a que acabo de me referir não invalida minha tese sobre o presente que não é feito para o neotênio, destinado ao *re-presente*. Pois se trata aqui unicamente do presente linguístico que envolve apenas o simples fato de ser contemporâneo do próprio discurso, sem confirmar nenhuma outra equação, senão uma certa aderência do locutor a sua fala. Ora, já se trata aí de uma presença de segunda ordem, uma presença criada pelo “suplemento” da segunda natureza. A verdadeira presença, a presença imediata daquele que vive o acontecimento, não no suplemento do tomar a palavra, mas no acontecimento da primeira natureza, essa presença, para o neotênio, está definitivamente perdida. Esse presente de que dispomos como falantes é apenas linguístico, portanto, o que serve apenas para sentir ainda mais dolorosamente a perda do verdadeiro presente que poderíamos chamar de *mais-que-presente* – o que está fora da língua, além ou aquém do presente linguístico, implicando um encontro com o mundo. “Não posso descrever a infelicidade que toma conta do homem uma vez que tomou a palavra”, escrevia Maurice Blanchot em *L'Arrêt de mort*.²⁶ Entendo essa frase forte como significando a irremediável perda do mais-que-presente, manifestando-se ao mesmo tempo que o acesso ao presente linguístico. Em tais condições, não é impossível que, tendo começado tão mal, o melhor ainda seja perseverar. Ou seja, falar, continuar falando até calar, e escrever, ou seja, buscar através da atividade poética, quintessência da atividade linguística, para saber se, de tanto recorrer a artifícios e suplementos, não seríamos afinal capazes de atingir esse para-além da língua.

Devemos ao grande linguista Émile Benveniste a descrição dos fundamentos desse dispositivo enunciativo de três termos: alocutor, alocutado e deslocutado.²⁷ Em sua famosa análise, ele não menciona diretamente a forma trinitária desse sistema, mas é evidente que ela

consta como pano de fundo. Na verdade, atribuo à abordagem estruturalista em voga na época de seus trabalhos sobre os *shifters*²⁸ e sobre as pessoas verbais (o pós-guerra) o silêncio de Benveniste sobre a forma trinitária da relação que ele revela. E de fato ele se limita a decompor essa relação indissociavelmente trinitária em duas relações binárias que passa a estudar de modo minucioso: a relação entre *eu* e *tu*, por um lado (“a correlação de subjetividade”), e, por outro, a relação entre *eu-tu* juntos e *ele* (“a correlação de personalidade”). Mas embora não encontremos qualquer menção da forma trinitária global da relação entre as três pessoas verbais, é evidente que Benveniste chega muito perto dela. Sem a sua eminente contribuição, meus próprios trabalhos sobre a forma trinitária e tudo aquilo que ela tenta introduzir como possível legibilidade dos campos culturais e simbólicos não teriam vindo à luz.

Em francês, esse triângulo das pessoas verbais enunciativas é facilmente figurado pelo sistema dos três pronomes pessoais: *eu*, *tu* e *ele*, no qual *eu* representa aquele que fala, *tu*, aquele a quem se fala, e *ele*, aquele de quem se fala. Em termos lógicos, portanto, existem três e apenas três pronomes pessoais sujeitos.²⁹ Esse conjunto compõe uma “estrutura” em três termos: nenhum deles pode ser definido sem que os dois outros sejam evocados. Nessa definição, qualquer um deles implica os dois outros, de tal maneira que são necessários globalmente três termos para definir aqui essa relação.

Se essa exposição parecia por demais abstrata, muito distante de toda experiência, terá sido provavelmente porque eu me expressei mal. Pois isso que aqui evoco tem a ver com nossa experiência mais espontânea e mais descontrolada da linguagem. Os três termos a que me refiro, com efeito, compõem uma trindade natural (como se diz língua “natural”) imanente a nossa segunda natureza.³⁰ Dizer *eu*, *tu* ou *ele* está relacionado, como menciona Benveniste, a um dado absolutamente “trivial”, vale dizer, partilhado por todos. Impossível abrir a boca sem dizer *eu* a um *tu* a respeito de um *ele*. Mas nem por

ser trivial esse dado deixa de ser, como logo esclarece Benveniste, “infinitamente importante”, na medida em que remete ao fato determinante da entrada na segunda natureza, na subjetividade e na simbolização.

Se esse conjunto *eu*, *tu* e *ele* é “infinitamente importante”, é por funcionar como um dispositivo no interior da língua que sempre inscreve os alocutários em seu lugar. Assim é que ele funciona como uma espécie de língua primeira, uma língua de acesso à língua. Em suma, a troca dos enunciados, infinita, passa por um prisma enunciativo fixo de três termos de uso comum.

Fale, diga o que quiser e você estará mobilizando esse sistema das três pessoas verbais que contém as articulações fundamentais de nosso espaço simbólico. Esse sistema permite uma imediata ordenação do discurso, na medida em que as categorias simbólicas fundamentais da presença e da ausência nele são articuladas. O *eu* que fala, com efeito, traz consigo a presença em si característica da consciência reflexiva, mas essa presença em si, tão frágil porque unicamente linguística, só pode experimentar-se numa relação com o outro, manifestando-se através de uma relação de copresença entre *eu* e *tu*. Essa copresença, por sua vez, só pode se estabelecer na medida em que os interlocutores tenham fixado juntos a ausência fora de seu campo, atribuindo-a ao *ele*. Nesse distanciamento é que se dá toda a atividade simbólica: a simbolização começa, de fato, a partir do momento em que é possível representar o que está ausente, ou seja, re-presentá-lo: torná-lo presente. Dizer *ele* é o mesmo que re-presentar, ou seja, presentificar o que está ausente.

Além do tempo com as dimensões da presença, da copresença e da ausência, é também o espaço que se vê inscrito na trivial trindade intralinguística, na medida em que a relação *eu-tu* postula um aqui em relação a um *ele* que está *lá*. Simbolizar é justamente isto: poder falar do ausente, poder trazer e re-presentar aqui o que está lá.

É verdade que os homens falam desde a noite dos tempos. E, ao que tudo indica, para se falar é preciso ser – pelo menos – dois. O que se costuma chamar de diálogo faz referência à força mínima da conversa, do colóquio face a face, vale dizer, o frente a frente durante o qual pelo menos dois interlocutores trocam palavras. É, portanto, uma banalidade dizer que basta que um falante encontre um outro falante para que os dois façam alternadamente alguns ruídos com a boca, através dos quais procuram dizer algo um ao outro e contar histórias. Mas nunca devemos esquecer que o tomar a palavra desses dois interlocutores pelo menos se insere num sistema interlocutório de três termos. Nesse conjunto, dois são copresentes um ao outro e o terceiro é um ausente que deve ser representado de um modo radical, não o da simples evocação, mas numa atividade que mobiliza um “fazer ver ao outro”.

Quando um sujeito fala, diz necessariamente *eu* a um *tu* a propósito de *ele*. Em suma, é nesse dispositivo trinitário que os pretendentes ao diálogo devem entrar se quiserem falar e ter acesso à segunda natureza. E o que se inscreve nesse triângulo é a compulsão, derivada da neotenia, de produzir um terceiro. A grande questão das discussões, das conversas, das alocuções, das narrações entre qualquer *eu* e qualquer *tu* é produzir, além de todos os ausentes representados, o terceiro, o *ele*, essa instância de ficção que interessa tanto aos falantes. Em qualquer forma em que se apresente, sob qualquer nome que adote, existe sempre um terceiro mais ou menos distante, eventualmente em lugar nenhum e, no entanto, em toda parte, figurando assim o que seria a autoridade de um macho dominante se ele existisse. Existe, portanto, uma *poièse* própria do discurso, pois ele permite fabricar o que não existe: a epifania (no sentido grego de “aparição”) de um terceiro adequado. Eu poderia retomar a imagem de Rousseau, que escreve, na *Carta a d’Alembert*, “plante-se no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, e se

terá uma festa”,³¹ acrescentando: “Reúna-se o povo, deixe-se que fale e se verá essa estaca transformar-se em Totem ou em Rei!”

Os pequenos sujeitos têm tudo a ganhar com essa designação do grande Sujeito. Pois ao presentificar o Outro, é também a sua presença que eles desempenham. Se o espaço simbólico não inscrevesse a ausência, essa ausência haveria de se representar como um problema real no campo da interlocução ao qual está votado o homem. E se a ausência se apresentasse assim, haveria de se manifestar no modo da irrupção, surgindo então apenas no campo de presença do homem, no campo interlocutório, para destruí-lo. Sem esse lugar terceiro, os homens retornariam à relação *eu-tu* que, reduzida a si mesma, haveria de se tornar o lugar de uma base rivalitária própria ao desdobramento de relações de amor-ódio e à devastação. Essa consideração sociogenética não deixa de responder a uma observação psicogenética fundamental assinalada por Lacan, que via na base “rivalitária e concorrencial” pela qual passa toda criança uma paranoia constitutiva essencial ao advento do sujeito... desde que ele se livre dela.³² Acrescento apenas que se ele se livra, é para cair imediatamente na dependência do Outro. E, com efeito, existe apenas um preço modesto a pagar para que o neotênio ganhe essa forma de presença segunda que é o presente linguístico, sendo ela a alienação imediata ao Outro que ele acaba de criar.

Nenhum espaço de troca e simbolização é possível, assim, sem condenação da ausência a uma prisão domiciliar, indispensável ao bom funcionamento do sistema simbólico das trocas.³³ É necessário um ausente presente em toda parte para que as trocas simbólicas se sustentem. Na tradição, essa atribuição era celebrada particularmente nos e pelos ritos de sacrifício – a notável permanência do sacrifício através de todas as tradições indica, evidentemente, um efeito de estrutura. Assim é que o que é sacrificado, subtraído à vida, pode se revelar, num outro nível, presente em toda parte.³⁴ Observamos aqui a colisão, usual, do

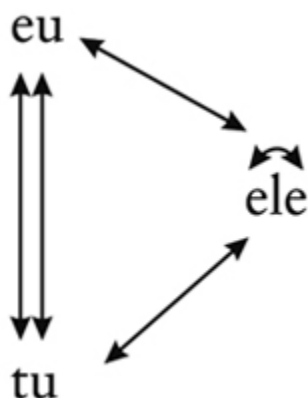
desaparecimento (físico) com a onipresença (simbólica). O morto, o sacrificado, estará em parte alguma e em toda parte.

Sacrificar, em suma, é criar origem, criar o grande Sujeito. Assim é que os neotênios, defrontando-se com o vazio abissal de sua origem, estão constantemente inventando uma origem fundadora possível para si mesmos. Estão, em suma, na origem da origem que se atribuem. Por isso é que o *ele*, nessa medida, é sempre o pai, aquele a quem devemos o nascimento. Em outras palavras, a referência do *ele*, uma vez estabelecida, ficará valendo como pai.

Naturalmente, o fato de estarem na origem de sua origem não pode ser do conhecimento dos neotênios, caso contrário estariam ocupando a posição de pai de si mesmos. Para os que descobrem a verdade, os estragos simbólicos são em geral consideráveis e irreparáveis. O desmoronamento da diferença de gerações provoca o desmoronamento do edifício frágil da subjetividade. Sabemos o que aconteceu a Nietzsche, que viu a própria transformação em todos os nomes da história, a Artaud, que se viu como seu filho, seu pai, sua mãe, a Althusser, que quis ser o pai do pai...³⁵

O *ele* deve assim figurar como pura origem possível da relação *eu-tu*. Estou lançando, em suma, a hipótese de que falar serve para criar o grande Sujeito. Com efeito, qualquer que seja o tipo de narrativa em jogo, é necessário que surja um tempo em que o *ele* pareça estar na origem da alocação. E para que isso aconteça existe apenas uma solução: que ele seja construído como sendo sua própria origem. No fim das contas, esse conjunto trinitário haveria de se apresentar da seguinte maneira, com uma volta autorreferencial sobre o *ele*. Lanço, assim, a hipótese de que todas as ocorrências do *ele* que as sociedades de neotênios se atribuíram ao longo da História apresentam um caráter *sui*-referencial ou unário que, enrolando a origem sobre ela mesma, permite fazer as vezes de origem absoluta.³⁶ Em outras palavras, só poderiam ocupar esse lugar as instâncias parecendo a elas mesmas ser sua própria origem – eis uma

proposição capital que logo será necessário verificar cuidadosamente, com o reforço de exemplos históricos.



Do religioso ao político

Essa propriedade – criar um terceiro – existe em toda parte na segunda natureza, ou seja, lá onde se fala. Nesse sentido, podemos dizer que não existe um corte entre o religioso e o político – e os trabalhos de Marcel Gauchet, particularmente *Le Désenchantement du monde* [O desencantamento do mundo], estão aí para nos lembrar disso.³⁷ A disposição política dos homens provém, portanto, de muito longe, do próprio processo de hominização. Nessa medida, as sociedades sempre foram políticas, no sentido de que sempre se atribuíram um grande Sujeito ao qual render sacrifício.

Ora, uma vez afirmada essa constante, não podemos deixar de constatar que essa disposição em lugar algum é administrada da mesma maneira.

É urgente, portanto, examinar os diferentes terceiros que a humanidade se atribuiu e analisar as modalidades de construção e reconstrução elaboradas pelos pequenos sujeitos ao longo da História. Pois *eu* e *tu* nunca deixaram de construir terceiros, *eles*

eminentes, deuses junto aos quais podiam permitir-se ser. Poderíamos assim compreender a afirmação de Aristóteles, no início da *Política*, dizendo que nosso estado de “animal político” estava ligado a nosso estado de “animal falante”.

Essa noção de construção discursiva é importante: não são entidades reais que os homens elegem como grande sujeito. Provavelmente é a própria intenção do político apresentar grandes Sujeitos parecendo ser entidades perfeitamente naturais. Mas não devemos jamais esquecer que essas instâncias são inteiramente produzidas por sujeitos com a necessidade de construir um grande Sujeito, o qual, por sua vez, os faz existir. O terceiro, centro dos sistemas simbólico-políticos, tem portanto, em todos os casos, estrutura de ficção, de ficção sustentada pelo conjunto dos falantes. Desse modo, não podemos separar o político de determinado número de mitos, relatos e produções artísticas destinados a sustentar essa ficção. As diferentes narrativas prescrevem o aspecto que convém conferir ao grande Sujeito para que dois interlocutores possam dedicar-se, mais ou menos pacificamente, a sua inesgotável vocação, falar, que sustenta todas as suas outras atividades.

2. Os nomes de deuses

Se quiséssemos fazer um balanço, global e sucintamente, poderíamos dizer que a História parece ser uma sucessão de submissões a grandes figuras colocadas no centro de configurações simbólico-políticas. E seria perfeitamente fácil estabelecer sua lista: o sujeito, o *subjectum* (em latim, aquele que “é submetido a”, “subordinado a”), foi, nas sociedades arcaicas, submetido ao Totem, e depois, no mundo grego, às forças da *Physis* cantada pelo *mythos*, para em seguida sê-lo à *Polis* e à força da Razão prometida pelo *logos*. Ele foi submetido ao

Cosmos ou aos Espíritos em outros mundos. Foi submetido ao Deus único dos monoteísmos, em modalidades concorrentes – o cristianismo, a ideia judaica da Lei e a norma corânica. Foi submetido ao Rei na monarquia. Foi submetido ao Povo na República. Foi submetido à Raça nas ideologias raciais, numerosas, entre as quais o nazismo, promovendo o sujeito da raça ariana, foi uma forma particularmente virulenta. Foi submetido à Nação nos nacionalismos. Foi submetido ao Proletariado no comunismo.

Cabe notar que algumas dessas ficções diferentes foram às vezes aglutinadas em idiossincrasias locais. Por exemplo, certos cultos pagãos foram sincretizados nos monoteísmos ao longo da História (basta lembrar o cristianismo do Império Romano, que integrou uma série de santos pagãos, assim como o cristianismo sincrético dos antigos países colonizados).³⁸ Quanto à República, inicialmente ligada à emergência das cidades republicanas na Europa do Renascimento, assumiu a sucessão e não raro o lugar das monarquias, e acabou por se fundir com a Nação na edificação dos Estados-nação europeus. A Raça, por sua vez, muitas vezes encontrou a Nação, como no caso do nazismo, mas nem sempre, como no caso das diásporas. O Proletariado também encontrou a Nação, como demonstra o conceito soviético de “Pátria do socialismo”.

A História, naturalmente, são fatos e ações encadeados segundo uma necessidade que tratamos de trazer à luz. Mas não podemos esquecer que esses fatos e ações sempre remetem a ficções que tornam significantes alguns deles, ao mesmo tempo rejeitando outros na insignificância. Nesse sentido, a História é, para além da história dos fatos, a história das ficções que os neotênios precisaram, a cada vez, edificar com intenso apoio de construções, de realizações e mesmo de encenações extremamente exigentes: Versalhes como cena do grande Sujeito real e a Galeria dos Espelhos como teatro; o Proletariado e seus desfiles de massa, essas fotos oficiais

constantemente retocadas, com os tribunais permanentes e as confissões fabricadas; as pompas trágicas de edificação do grande Sujeito ariano do nazismo etc. Nesse sentido, todas as sociedades são sociedades do espetáculo. Essa característica foi particularmente visível no século XX, no qual triunfaram as poderosas técnicas de reprodução de massa da televisão e do cinema – e foi assim que Debord identificou a sociedade como “sociedade do espetáculo”. Mas as técnicas narrativas e representacionais das épocas anteriores sem dúvida alguma também eram, em seu tempo, tão sensacionais e eficazes quanto as de Hollywood hoje em dia.

A História, assim, não pode ser separada das pequenas histórias apregoadas nas e pelas artes da narrativa e da representação. Assim, devemos pôr em dúvida a antiga separação prática e metódica proposta por Aristóteles entre a ficção dos “poetas”, por um lado, e, por outro, a dos historiadores,³⁹ de tal maneira podemos constatar que as realidades humanas se ordenam sempre ao redor de ficções sustentadas por todos os meios possíveis. Essas construções, por fictícias que sejam, nem por isso deixam de ordenar efeitos muito fortes no real.

De modo algum estou dizendo que todos esses conjuntos, com seus diferentes *grandes d’homensticadores*, sejam equivalentes, muito pelo contrário: em função do grande Sujeito eleito para o centro dos sistemas político-simbólicos, muda toda a vida econômica, política, intelectual, artística, técnica etc. Todas as coações sociais para o ser-si-mesmo e para o ser-conjunto mudam de um grande Sujeito a outro, mas o que se mantém constante é a submissão do pequeno ao grande Sujeito. Em toda parte, textos, dogmas, gramáticas e todo um campo de conhecimentos precisa ser desenvolvido para submeter o sujeito, vale dizer, para produzi-lo como tal, para reger suas maneiras – eminentemente diferentes aqui e ali – de trabalhar, falar, acreditar, pensar, habitar, comer, cantar, contar, amar, procriar, aliar-se, morrer etc. Cada grande Sujeito produz suas próprias normas do

verdadeiro, do bem e do belo. Cada um possui uma forma de autoridade que lhe é própria. Não devemos jamais esquecer que o que chamamos de “educação” nunca é, a esse respeito, senão aquilo que foi institucionalmente estabelecido em função do tipo de submissão a ser induzida, e inclusive por ações sobre o corpo, para produzir sujeitos. A *d’homensticação* dos homens em nome dos grandes Sujeitos nunca cessou.

Construir a ficção central

A função simbólico-política só pode ser assegurada através de figuras que têm estrutura de ficção. É preciso, então, construir essas ficções. E ativamente, sem deixar nada ao acaso. Por isso é que o grande Sujeito é pintado, cantado, um rosto lhe é atribuído, uma voz, uma residência, ele é encenado, re-presentado e mesmo sobre-representado, inclusive na forma de um irrepresentável. Os indivíduos se matam por Ele. Fazem-se administradores do grande Sujeito. Cada um é seu intérprete. Seu profeta. Seu capitão militar. Seu sucedâneo. Seu lugar-tenente. Seu padre. Seu escriba. Seu objeto. Ele quer. Ele edita. Mas por trás de todas essas mascaradas sociais, o único interesse do grande Sujeito está no fato de, assim transfigurado, escorar o laço social. Eis, portanto, a História: é sempre a história do grande Sujeito.

Como todos os ídolos, esses grandes Sujeitos, dos quais precisamos para ser sujeitos, são extremamente coercitivos. Eles esquadrinham toda a vida social, exigindo em toda parte atos de submissão, e ordenam a imposição de múltiplos ritos em todos os setores da vida.

Resta que essa parte coercitiva na submissão ao grande sujeito jamais poderia funcionar sem uma parte voluntária. O mais belo estudo dessa mistura de interesses e submissão foi feito por La Boétie em 1574, a propósito da função do rei.⁴⁰ Como funciona esse sistema, “que monstro de vício é este, que não merece sequer o título de covardia, que não encontra nome suficientemente ruim, que a natureza nega ter feito e a língua recusa nomear?”. É a servidão voluntária que faz com que “um sem mais seja o senhor e um só seja o rei”. Donde o nome *Contra um* dado ao tratado. Segundo La Boétie, quando um toma o poder, não o faz sem receber aquilo de que os outros abrem mão. Por isso é que o poder de um sobre todos funciona de acordo com um sistema piramidal que acarreta servidões ligando por interesse o segundo ao primeiro, o terceiro ao segundo e *ad libitum* até o último sujeito. O Rei é aquele que mantém alguns sujeitos sob submissão voluntária, que por sua vez mantêm outros, que mantêm outros.

Naturalmente, seria necessário hoje em dia emendar o *Discurso da servidão voluntária* num ponto que, no fim das contas, não podia apresentar-se explicitamente na época em que o tratado foi escrito. Se a servidão voluntária é ainda mais escandalosa do que La Boétie poderia imaginar, não é apenas porque os sujeitos trocam por interesse, em proveito do Um, seu poder contra algumas proteções, mas porque os sujeitos renunciam ao poder por puro desejo do Senhor. Pois o estranho é efetivamente que o sujeito possa de tal maneira desejar a servidão. E, por sinal, Vauvenargues já observara que “a servidão avilta o homem, a ponto de se fazer amado por isto”. Trata-se portanto de também explicar isto: o desejo do sujeito pela submissão. O Senhor é aquele que atende ao desejo dos pequenos sujeitos na medida em que estes precisam acreditar na

existência de um grande Sujeito. A submissão, em suma, é ainda mais profunda do que podia imaginar La Boétie.

Qual neotênio poderia afirmar que não caiu sob o encantamento das imposições nem cedeu aos prazeres perniciosos da servidão? Basta lembrar o deleite experimentado pelo jovem Rousseau numa memorável palmada, episódio narrado no livro I das *Confissões*. Louis-René des Forêts escreveu um livro intitulado *Ostinato*, cuja primeira parte é um magnífico pequeno tratado, não da servidão, mas do desejo do sujeito sustido, se não mantido, pela servidão: “Os atos de insubordinação repetidos, os desvios do regulamento, o gosto marcado da preguiça são verdadeiros apelos à autoridade e como que sinais secretos de uma conivência com a mão castigadora: a cada delito se inscrevem na carne os traços da coleira que o espírito, por insubordinação ou para salvar a face, fingira rejeitar.”⁴¹ Esses “senhores e mestres que pronunciam sua sentença com uma voz adocicada”, as “prosternações idólatras” em “sinal de submissão”, o “jovem canibal que estica o pescoço e abre o bico para a santa substância”, o “desejo obscuramente sentido, avivado pelo orgulho de ser designado entre todos para servir à cobiça do senhor e mestre que pronuncia a sentença com voz adocicada como quem concede um favor”, “a franqueza do olhar para tornar confiável e completar a mentira balbuciada por uma voz sem timbre”, “ouvir esses senhores e mestres fantasiados de inquisidores deflorar, aviltar o que foi uma revelação de uma intensidade estarrecedora, apesar de ligada ao medo e a um sentimento de vergonha extrema”, bancar o “cordeirinho de Deus de pálpebras hipocritamente baixadas, como que tomado e petrificado por um fulminante gozo íntimo”, “a natureza exuberante da infância, cuja condição servil é mantida apenas pelo incessante lembrete da regra”, “tudo aquilo que se ouve vindo do alto a fustigar numa voz declamatória e que é chamado de paixão ruim precisa do brusco calor do sangue, do calafrio nos rins, do transe maravilhoso para revelar às crianças seu sentido obscuro e

abri-las orgulhosas para sua beleza sedutora”, “as perífrases ininteligíveis do Pai confessor que espera em vão que seu jovem penitente atire as torpezas ao repasto de sua curiosidade malsã”, “a violação da regra” como “forma mascarada da aprovação”, a aprovação como forma mascarada da violação... – são as diferentes formas do prazer pernicioso da servidão que o neotênio mantém em face dos senhores e mestres que se atribuiu. Ao construir suas frases como longas voltas antitéticas que explodem assim que chegam ao fim, Louis-René des Forêts conseguiu apreender bem de perto esse desejo infantil de servidão em sua relação com a autoridade, tão significativo da neotenia, já que a infância constitui o momento da vida em que o inacabamento é mais manifesto. Nós nunca deixamos de nos arriscar a esse desejo de servidão, entregando-nos a ele aqui para nos defender dele mais adiante. Mesmo quando os jogos se tornam sérios, entre adultos, continuamos a querer a regra e sua violação – melhor (ou pior): continuamos a querer violar a regra para melhor consentir com ela. Esse jogo é praticado tanto em pequenos grupos como durante os grandes ajuntamentos.

E, por sinal, a parte voluntária da submissão à autoridade se manifesta melhor que nunca nos períodos de revolta. Aqueles em que o sujeito literalmente se conscientiza de que aquilo a que se submete repousa, no fim das contas, em seu desejo e num consentimento previamente dado à submissão. É essa adesão voluntária que o sujeito também pode, no momento crucial, retirar – o mais das vezes, por sinal, transferindo-a para um outro grande Sujeito... Esse funcionamento da submissão, com sua escandalosa parte voluntária, não vale apenas para a função do rei, mas também para suas outras formas, como o atesta a publicação regular do *Discurso da servidão voluntária*, reimpresso a cada período de luta contra formas de opressão diferentes (por exemplo, em 1789, em 1835, em 1857 em Bruxelas contra Napoleão III e nos muito indisciplinados anos 1960, em todos os recantos do mundo).

Nesse sentido, é bem possível que todos os combates para se libertar de uma servidão voluntária a um grande Sujeito consentida há tempo demais não passem no fim das contas de lutas para mudar de ficção. “Porque isso de destruir as ficções sociais”, escrevia Pessoa, “tanto pode ser para criar liberdade, ou preparar o caminho da liberdade, como para estabelecer outras ficções sociais diferentes, igualmente más porque igualmente ficções.”⁴² E por que isso seria inelutável? Porque “no estado social presente não é possível um grupo de homens, por bem-intencionados que estejam todos, por preocupados que estejam todos só em combater as ficções sociais e em trabalhar pela liberdade, trabalharem juntos sem que espontaneamente criem entre si tirania, sem criar entre si uma tirania nova, suplementar à das ficções sociais”.⁴³ Para explicar essa característica, dispúnhamos apenas de uma psicologia fatalista e sumária do ser humano; a teoria da neotenia e da eleição necessária de um grande Sujeito indica em que medida se trata de um efeito de estrutura.

Encenação do grande Sujeito

É através da arte, em todas as suas formas, que o grande Sujeito vem a ser constantemente encenado. Esclareço imediatamente que esta proposição – a arte está fadada à representação do grande Sujeito – de forma alguma significa que a arte possa ser pensada como um lugar homogêneo. De fato, a partir do momento em que se sai dos grupos comunitários organizados em torno de seu totem, a partir do momento em que a História avança e as sociedades se abrem ou pelo menos se entreabrem, introduz-se em certos níveis do corpo social uma dose mais ou menos importante de “pluralismo dos valores” que faz com que coexistam, ao lado das finalidades determinadas

pelo grande Sujeito legítimo, modos e mundos possíveis.⁴⁴ Esses mundos fazem parte do real do artista tanto quanto a versão do mundo autorizada pelo grande Sujeito. E, por sinal, sabemos o quanto os soberanos desconfiam em geral dos artistas, sempre suspeitos de querer servir a outras causas. E naturalmente eles têm razão, pois o artista é, entre todos, aquele que deixa falarem em si mesmo essas vozes múltiplas provenientes dos grandes Sujeitos passados, atuais, outros ou por vir, e que não para de trabalhar sua relação, eventualmente difícil e sempre singular, com todas essas figuras. Dizer que a arte está fadada à representação do grande Sujeito não implica, assim, nenhuma homogeneização artificial ou artificiosa da arte, muito pelo contrário, pois é precisamente sob esse aspecto que a diversidade é mais vasta.

Essa diversidade é constantemente reativada pela necessidade de permanente reconstrução da efígie do grande Sujeito para adaptá-lo às menores mudanças e fazer com que corresponda às trocas simbólicas que deve assegurar. À medida que a História avança, com efeito, o grande Sujeito não para de se deslegitimar, de tal maneira que é sempre necessário recomeçar a cantá-lo, a pintá-lo, a representá-lo. É preciso mobilizar incansavelmente todos os recursos artísticos de mediação – narrativas, cantos, músicas, poesia, pintura... – para conferir-lhe um aspecto conveniente, uma representação e mesmo uma irrepresentação (que nunca passa de uma das modalidades da representação), genealogias, um traje, uma voz, ou seja, uma palavra e uma vocalidade, uma expressão...⁴⁵

Representar o panteão dos deuses gregos não é pouca coisa: estamos às voltas com um grande Sujeito múltiplo, no qual as narrativas não cessam de se entrecruzar e se retomar reciprocamente, numa proliferação que poderia ser infinita se não tivéssemos deixado de invocar esse grande Sujeito. Ora, como indica Lévi-Strauss, o mito desenvolve-se enquanto é percebido como tal. Para além, ou seja, a partir do momento em que não se acredita mais no grande Sujeito

apresentado pelas narrativas, é preciso recomeçar do zero para inventar um novo grande Sujeito.

Chegado o momento de representar o deus dos monoteísmos, será necessário mobilizar uma outra narrativa, enorme, totalizante, uma outra iconografia (quando foi autorizada) considerável, outras formas musicais permitindo ouvir a música das esferas, uma nova estatuária... A narrativa de Deus é assim um canteiro de obras em andamento há várias dezenas de séculos.

Cada um dos grandes Sujeitos da História mobiliza, assim, toda uma arte. De fato, sempre foi necessário encenar um grande Sujeito. De modo que todas as sociedades são, como já dissemos, sociedades do espetáculo – o que muda de uma para outra é apenas o tipo de espetáculo e seu objeto. A arte, em todas as suas dimensões (narrativas, poéticas, pictóricas, musicais...), é o que dá corpo ao grande Sujeito, o que permite configurar-lhe uma efígie apresentável. Nesse sentido, a arte é sempre a arte do grande Sujeito. É verdade que pode acontecer de um pequeno sujeito, “um submisso, por ser esperto e ardiloso”, como diz Louis Marin, referindo-se àquele que consegue voltar a força do poder contra o poder,⁴⁶ conseguir imprimir sua marca em algum lugar num retrato (como Masaccio nos afrescos da capela Brancacci em Florença, ou como Rembrandt se apresentando em seus autorretratos em todas as épocas da vida, em todas as posturas, como príncipe, burguês, artista, mas também mendigo, miserável, louco e até cego...), ou com mais certeza numa maneira de fazer, num estilo, numa assinatura. Mas não podemos esquecer que determinado estilo, por inimitável que seja, ou determinado retrato estão sempre a serviço de uma arte que supera o artesão de todos os modos. Mesmo no caso do artista, reconhecido e celebrado a partir do Renascimento por seu poder de criação pessoal,⁴⁷ sua arte é sempre posta a serviço de quem e daquilo que o supera. E, por sinal, o artista sempre dependeu, se não do próprio grande Sujeito, pelo menos de um mecenas, vale dizer, de um

representante autorizado do grande Sujeito. É ainda hoje o que se verifica, na medida em que o artista geralmente depende de uma maneira ou de outra, para sobreviver, do Estado, e assim seu toque, sua “marca”, seu estilo são sempre capitalizados pela instância que o emprega e que, por sua vez, trabalha em nome e pela glória do grande Sujeito.

Mas não devemos entender essa dependência no sentido de uma instrumentalização das artes: as artes – pelo menos as boas – não são as executantes servis das tarefas representacionais do grande Sujeito. Para começo de conversa, por serem o lugar por excelência onde não cessam de se trabalhar constantemente todas as relações possíveis, eventualmente conflituosas, com o grande Sujeito. Depois, porque sempre se vê o próprio artista por trás (ou dentro) do que ele mostra. De fato, ele nunca desaparece completamente por trás do grande Sujeito que representa, de tal maneira que, como dizia Feuerbach, “os templos erguidos em homenagem à religião o são, na verdade, em homenagem à arquitetura”.⁴⁸ Muito ao contrário de serem instrumentalizadas, as artes é que devem inventar o que não existe: uma maneira plausível de representar, vale dizer, de fazer com que se sustente este ou aquele grande Sujeito. A arte é, portanto, um lugar onde se pensa, com aquilo de que se dispõe, com conceitos, com imagens ou com sons, sobre os problemas, não raro insolúveis, de representação do grande Sujeito. E o artista é, assim, aquele que desenvolve uma fabulação criadora para resolver problemas inusitados.

Por exemplo, é um grande problema representar deus. O artista poderá fazê-lo de várias maneiras: não o representando (cf. a solução das religiões mosaicas); antropomorfizando deus e ao mesmo tempo instalando-o num outro mundo, diferente do mundo do homem (o céu, o Olimpo...). Mas se for audacioso e quiser capturar o interesse de seu auditório e de seus espectadores, também poderá tentar representar... o infinito. Terá, então, de encontrar uma solução

adequada. Como não dispõe do infinito para mostrar o infinito, caso contrário seria ele próprio deus,⁴⁹ o artista terá de encontrar uma solução que consista em mostrar o infinito no finito – pois na verdade sua matéria, qualquer que seja, tela ou bloco de pedra, é perfeitamente finita. Não é um problema fácil, mas existem algumas soluções. Ele pode, por exemplo, recorrer à figura do labirinto. O labirinto é, com efeito, a figura que melhor responde a essa questão delicada, na medida em que permite pôr o mais longo comprimento na menor superfície. E foi às vezes utilizado; os labirintos são comuns no século XIII, como na catedral de Amiens, na igreja de Saint-Quentin, na catedral de Chartres... Eles também estariam presentes em certas representações do ventre (divino) da Virgem: assim é que podemos ver em certas iluminuras da época bizantina o ventre da Virgem, perímetro finito, carregar Deus, o infinito, sendo mostrado na forma de um labirinto. Desse modo, o labirinto seria utilizado para figurar a infinitude (de Deus) no finito, por sinal depois de ter sido usado na mitologia grega para figurar a correspondência do início com o fim.⁵⁰ Em outros casos (por exemplo, na chamada Virgem de *Wladimirskaya*), encontraremos “uma arquitetura linear e repetitiva na qual se inscrevem ondas sucessivas que disseminam efeitos circulares e centrífugos do espaço ocupado”. Em outros ainda (por exemplo, na Virgem de *Blachernes*, denominada *Virgem do oximoro* por Marie-José Mondzain porque o interior e o exterior se invertem), o corpo materno é transformado em “ventre cósmico, [vale dizer] em figura do englobamento ilimitado”.⁵¹

Poderíamos, assim, dizer que a arte é o que resolve um problema de representação do grande Sujeito, o que encontra e apresenta uma solução possível para um problema impossível.

Não surpreende, então, que sejamos levados a buscar exemplos no período bizantino, pois a crise do iconoclasmo bizantino representa o grande momento em que essa questão de uma política das imagens

foi elaborada no Ocidente. Devemos a Marie-José Mondzain a exumação da meditação e dos textos de Nicéforo que remetem à impossibilidade de pensar e governar sem a imagem. A questão é saber de que maneira é possível fundar o mundo sobre a visibilidade, ou seja, sobre a visibilidade do grande Sujeito, Deus, a partir da convicção de sua invisibilidade. “Foi necessário”, escreve Marie-José Mondzain, “produzir um pensamento que pusesse em relação o visível e o invisível. Essa relação apoiou-se sobre a distinção entre a imagem e o ícone.” A imagem refere-se ao invisível, ela é mistério, eterna semelhança. O ícone é visível, é enigma, é temporal semelhança. A economia, ou seja, “a gestão e a administração das realidades temporais”, foi o conceito da viva articulação entre imagem e ícone. A grande questão é saber “quem será o senhor das imagens?”, vale dizer, “quem respeitará a imagem natural na imagem artificial”.⁵²

Entre os problemas de representação mais difíceis está a *aseidade* do grande Sujeito. Entendo por aseidade (de *a se*, em si) o caráter do ser que é por si mesmo, cuja existência não depende de um outro. Ou seja, um ser *causa sui* (que é sua própria causa). E é por sinal em virtude desse caráter que o grande Sujeito envolve sempre uma ontologia, pois ele figura como substância infinita em relação às substâncias finitas que são os homens. O único problema a resolver para dispor de um tal sujeito é encontrar um meio de representar sua fundação por si mesmo. Em suma, não há ontologia sem “*ontotautologia*”.⁵³ Mas como representar um grande Sujeito como sendo por si mesmo sua própria origem? Vou examinar várias ocorrências desse problema crucial, sem cuja resolução a instituição do *grande d’homensticador* não pode ter lugar.

Essa busca vai-me levar a postular as premissas de uma outra estética. De fato, muitas vezes nos limitamos a um pensamento estético binário subordinado às relações fundamentais que instituem a metafísica clássica, como corpo e espírito, ser e ente, aparência e

verdade, forma e fundo, essência e estrutura... De modo algum eu contesto as estéticas derivadas dessas relações disjuntivas. Mas tenho a expectativa de novos efeitos de saber, saídos da introdução das racionalidades trinitária (inscrevendo a obra numa relação enunciativa de três termos) e unária (buscando a maneira como a *sui-referência* é construída na obra). Essas racionalidades, que anteriormente apresentei como fundadoras do universo simbólico de segunda natureza no qual vive o neotênio, serão portanto constantemente mobilizadas na analítica da *d'homensticação* à qual me entregarei agora.

O autodesdobramento narrativo da Physis

O grande Sujeito da *Physis* apresenta a surpreendente particularidade de ser múltiplo e proteiforme. A *Physis* (ou *Phusis*) remete às numerosas forças da natureza designadas por nomes próprios no politeísmo grego. Os trabalhos de Jean-Pierre Vernant permitiram entender que o que preside ao destino de cada pequeno sujeito não é uma força única, mas um conjunto de forças contraditórias infinitamente diversas, cada uma das quais pode eventualmente seguir sua lógica própria. Mas essa multiplicidade, por constituir um conjunto distinto do mundo dos homens, com suas genealogias, suas teogonias e suas cosmogonias, bem merece o nome de religião. Os deuses gregos, com efeito, residem num além marcado por um corte irreparável: os homens são mortais, e os deuses, imortais.

A esse respeito, é importante mencionar, para evitar certas denegações da natureza profundamente religiosa desse mundo arcaico, que a fronteira entre os deuses e os homens não se apresenta da mesma maneira de um lado e de outro. Ela é perfeitamente estanque do lado dos humanos, que não têm acesso ao mundo dos

imortais – só três heróis excepcionais conseguiram atravessar uma vez a porta dos Infernos e retornar: Ulisses ao preço da renúncia à palavra enganosa, Héracles ao preço de uma batalha, Orfeu ao preço da perda de Eurídice. Em compensação, ela é perfeitamente permeável do lado dos deuses. Por sinal, eles são identificados como “deuses do instante” pelo grande helenista alemão Walter Friedrich Otto, o que significa que sempre podem manifestar-se imediatamente no mundo humano. O mundo grego do período arcaico é portanto um teatro permanente da manifestação intempestiva dos múltiplos deuses do instante, sempre prontos a aparecer no mundo dos homens e até a “cavalgar” os pequenos sujeitos, como diz o vocabulário do transe. Com efeito, as religiões de origem africana, assim como as religiões xamânicas de origem siberiana, não deixam de apresentar certos traços comuns com o mundo dos deuses gregos da época arcaica, que conhecia as práticas catárticas ligadas ao culto de Dionísio, traduzindo-se em estados de transe e possessão. O campo nos próprios países europeus não ficou isento de numerosas formas de possessão e superstição. O fundo comum dessas práticas é a oralidade como lugar no qual se manifestam, em religiões extáticas populares, diferentes das religiões escriturárias, forças poderosas que agem diretamente sobre os pequenos sujeitos.

O além onde residem as forças da *Physis*, apesar de situado no infinitamente distante, nem por isso é menos perfeitamente imanente ao mundo humano. Melhor ainda, os deuses da *Physis* participam do mundo: “O divino”, como indica Otto a propósito da Grécia arcaica, “não é nem uma explicação justificativa nem um tempo de suspensão e ruptura no andamento material do mundo, ele é o próprio andamento natural do mundo.”⁵⁴

Assim é que o mundo se apresenta como desdobrado entre um mundo que age e um mundo que é agido. Esse mundo que age, primeiro, o único real para os gregos, é constituído dessas forças heterogêneas que podem desembocar sem prevenir no mundo agido,

mundo segundo constituído de reflexos do primeiro – esse tema pode ser encontrado, deslocado, na filosofia platônica.⁵⁵ Essas forças, que, como diz Jean-Pierre Vernant, podem ser “agrupadas, associadas, opostas, distinguidas”,⁵⁶ interferem diretamente nas questões humanas, seja através de manifestações exteriores (desencadeamento de elementos naturais, tempestades, ventos, terremotos, aparição de animais, doenças...), seja por manifestações interiores (ideias que vêm de repente ao espírito, impulsos amorosos, ardores guerreiros, pânico, vergonha...). De modo que os deuses gregos designam para começar aquilo que, por aproximação, poderíamos chamar de forças da natureza, forças que, no mundo segundo, o dos homens, têm nomes comuns.

Como o mundo dos deuses é opaco e fechado aos homens (ao passo que o dos homens é completamente aberto e transparente aos deuses), será necessário instituir entre os homens intercessores capazes de dizer aos outros homens algo a respeito desse mundo primeiro. Os contadores, os aedos, os poetas desempenharão essa função de adivinho. Serão dos raros mortais capazes de acessar o que se trama desse mundo primeiro. Possuem assim, para proveito dos outros homens, um poder mântico. Com seus discursos inspirados, eles abrem aos congêneres uma espécie de janela para esse mundo primeiro de forças vivas da natureza, normalmente fechado à visão dos mortais. A palavra mitopoética faz surgir imagens desse mundo, mas imagens reais. Imagens que permitem ver o mundo primeiro. “Adivinho, poeta e sábio têm em comum uma faculdade excepcional de vidência, para além das aparências sensíveis; eles possuem uma espécie de extrassentido que lhes dá acesso a um mundo normalmente vedado aos mortais. O adivinho é um homem que vê o invisível. Ele conhece por contato direto as coisas e os acontecimentos dos quais está separado no espaço e no tempo.”⁵⁷ Essa possibilidade de acesso para além da separação ontológica entre mortais e imortais dá lugar a uma poética. Esses personagens, com

efeito, fazem a respeito de suas incursões no mundo invisível relatos inspirados e sempre únicos, cuja trama é constituída por “blocos” de versos aprendidos de cor (“hexâmetros datílicos”) e que, ao longo da narração, se encaixam uns nos outros. Essa técnica de arquivamento oral conferia ao contador toda latitude para praticar a improvisação. De tal maneira que os “fatos” relatados durante essas visões podiam diferir grandemente de uma versão a outra do mesmo relato, sem que por isso o contador jamais deixasse de dizer a Verdade: a *Alétheia* arcaica, como mostrou Detienne, não se opõe ao falso, mas à Lethé, o Esquecimento.⁵⁸ Assim é que a verdade podia, no mundo do arcaísmo grego, mudar à medida que era dita – característica decisiva, como logo veremos.

Muitos filósofos radicais do século XIX e do século XX (Feuerbach em sua crítica radical do cristianismo, depois Nietzsche e finalmente, mais perto de nós, Foucault e Deleuze) não quiseram ver na *Physis* um grande Sujeito como outro qualquer. Considerando apenas a imanência dos deuses no mundo dos homens, eles deixaram de levar em conta a verdadeira separação ontológica entre os mortais e os imortais. Felizes por terem encontrado uma disposição que escapava à forma transcendente da ontoteologia judaico-cristã, eles elegeram a *Physis* como eminente possibilidade de saída radical da religião. Esses filósofos quiseram acreditar que o politeísmo grego representava um mundo liberado da religião, pois não implicava nem o criador único movendo-se num mundo radicalmente outro, transcendente, nem sua correspondência necessária, essa pequena chama interior conhecida pelo nome de “pessoa” (Agostinho). Ora, a “religião grega” (retomo aqui deliberadamente a expressão de Jean-Pierre Vernant), se possui características absolutamente específicas, nem por isso deixa de ser uma religião. Podemos nos convencer disto simplesmente levando em conta o lugar considerável ocupado pelos deuses e pelo sagrado na vida cotidiana dos antigos gregos.⁵⁹ O que nesse sentido acontece na Grécia antiga não remete senão a uma das

formas possíveis do sentimento religioso. Em outras palavras, não devemos acreditar que as diferenças fundamentais que nele se manifestam em relação às formas da transcendência judaico-cristã o fariam sair de uma das formas possíveis da religião.

Trata-se efetivamente, portanto, de uma religião, e mesmo uma religião impiedosa, como evidencia perfeitamente o conceito de “trágico” entre os gregos antigos. O trágico (do grego *tragôidia*, composto de *tragos*, “bode”, e *ôidê*, “canto”, literalmente “canto do bode”, o animal emissário levado à imolação aos deuses) decorre precisamente dessa concepção religiosa de um mundo separado e dilacerado por forças ocultas em conflito, constantemente intervindo no mundo humano: “O destino”, afirma Vernant a propósito do homem grego, “é ambíguo e opaco”. Nenhum plano coincide com o outro, de tal maneira que o pequeno sujeito é constantemente dilacerado e ultrapassado por forças contraditórias cujas intenções deve estar permanentemente interpretando sem realmente podê-lo, a ponto de não poder mais agir nem deixar de agir. De qualquer maneira, em caso algum ele pode escapar ao destino ilegível que o aguarda. Como Édipo fugindo de Corinto depois da revelação do oráculo de Delfos de que mataria seu pai e desposaria sua mãe, é precisamente tentando escapar a seu funesto destino que ele o encontra. Como sabemos, é ao fugir do suposto pai, o rei de Corinto, Políbios, que Édipo encontrará, sem sabê-lo, seu verdadeiro pai e genitor, o rei de Tebas, Laios, matando-o num banal acidente numa estrada ateniense... O homem da época trágica, com efeito, é um ser submisso, e mesmo tragicamente submisso, a um outro Ser, tanto mais poderoso na medida em que esse Ser é múltiplo, proteiforme e constituído de forças imanentes a seu mundo.

Cabe notar que o trágico exclui toda redenção, o que o torna definitivamente estranho ao judeo-cristianismo e inassimilável por ele. E, com efeito, os gregos, em sua religião, nunca foram obcecados pelo problema do além. Permito-me aqui então, nesse ponto preciso,

interrogar a análise de Marcel Gauchet, que em *La Condition historique* indica que “é necessário reconciliar Atenas e Jerusalém”. O que ele se propõe a fazer estabelecendo um “paralelo entre o que está em jogo na religião judaica e o que está em jogo na razão grega”.⁶⁰ Esse paralelo seria possibilitado pelo fato de que as duas formas de pensamento abrem, no caso do monoteísmo, para “a objetividade do mundo” e, no da razão grega, para “a interrogação da totalidade do que é”. Podemos com efeito reconhecer que o mundo se torna, de ambas as partes, um objeto a descobrir em função das leis objetivas, mas sem omitir as diferenças entre a Lei (judaica) e a Razão (grega) progressivamente edificada a partir do arcaísmo. E sem esquecer que a condição dos sujeitos submetidos à *Physis* e a dos sujeitos submetidos a Deus são profundamente dessemelhantes. Nesse sentido, resta pelo menos um ponto em que Atenas para sempre divergirá de Jerusalém. Esse ponto refere-se à questão do além e da salvação – bem sabemos a importância do tema da espera do Messias na religião judaica. O sujeito do mundo grego é marcado pelo trágico que remete a forças irreconciliáveis que pesam sobre cada um, ao passo que o sujeito dos monoteísmos se constrói na esperança de um possível resgate capaz de salvá-lo. Essa característica haveria de se revelar com toda força em Roma, na retomada cristã do judaísmo. Num texto intitulado *Adieu – essai sur la mort des dieux* [Adeus – ensaio sobre a morte dos deuses], Jean-Christophe Bailly observa a esse respeito que, “quando o cristianismo se impôs [na Antiguidade tardia], foi (...) a salvação que, muito mais que o caráter monoteísta, chocou tão violentamente a consciência grega”.⁶¹ Para escorar sua demonstração, Bailly debruça-se sobre um episódio particularmente significativo que ilustra essa irreduzível diferença, o episódio do conflito de Juliano com os “galileanos”, que evocarei brevemente. O imperador Juliano, dito o Apóstata, mandara construir em Daphne, perto de Antioquia, o templo dedicado a Apolo. Nesse templo, são sepultados os

despojos do bispo cristão Babilas. Assim que é feito o sepultamento, os oráculos do deus solar se tornam raros. Os servidores do templo atribuem a maldição à sepultura ímpia. Juliano manda, então, retirar os restos de Babilas para transportá-los ao cemitério de Antioquia. O cortejo é escoltado pelos cristãos do lugar, amaldiçoando ruidosamente os “adoradores de estátuas”. É então, pouco depois, a 22 de outubro de 362, que um incêndio destrói completamente o templo de Apolo. Esse episódio mostra que a presença desses despojos, em busca de salvação, é literalmente impensável e escandalosa para os gregos e seus herdeiros. “E, por sinal”, observa judiciosamente Bailly, “é em torno dos mortos, em torno das relíquias que a Igreja se edifica, a tensão da salvação é, por assim dizer, instituída e apresentada na própria terra por esses intercessores que são os santos, os mártires e (...) os mortos.”

Não há salvação entre os gregos, o homem grego é apanhado num mundo múltiplo, que o possui ou o engloba por todos os lados. Ora, esse mundo múltiplo fala num discurso que gera a si mesmo ao sabor das narrativas que o criam ao mesmo tempo que o apregoam. Em *Le Bégalement des maîtres* [O gaguejar dos mestres], tentei identificar duas grandes características do mito: sua autorreferencialidade e seu desdobramento em função das modalidades da fala eficaz.⁶² Vou aqui evocá-las brevemente.

A primeira qualidade, a autorreferencialidade do mito, baseia-se nas observações gerais de Lévi-Strauss a propósito da narrativa que, nas sociedades de oralidade, “constitui-se ela mesma como contexto”, “pelo conjunto de todas as suas versões”.⁶³ A narrativa, em suma, se desdobra incessantemente sobre si mesma. Esse processo, como é natural, gera uma quantidade de paradoxos: a narrativa, que não cessa de se retomar e de se autodesdobrar, é sempre superior a si mesma, fazendo parte desses fenômenos que costumamos chamar recursivos.⁶⁴ Esses processos parecem descrever a si mesmos em certos conteúdos de mitos como os de Tântalo,

Sísifo, Prometeu ou das Danaides: como o caminho percorrido pela pedra rolada por Sísifo, como o fígado de Prometeu se regenerando infinitamente à medida que é comido pela águia, como o famoso barril, a narrativa não para de se “descompletar” à medida que vai crescendo. Essa autoconstituição do mito não é identificada apenas através de uma lógica dos conteúdos (sobre a qual Lévi-Strauss trabalhou muito), implicando também uma verdadeira pragmática narrativa (que Lévi-Strauss não desenvolveu) que distribui os locutores-narradores ao longo de seu desdobramento. De fato, a narrativa funciona como um “cesto furado”: uma vez concluída a última versão da narrativa, o todo, em virtude do movimento sem fim que o anima, torna-se um todo incompleto, em espera, convocando uma nova versão que venha completá-lo. Assim é que o mito interpela cada indivíduo como sujeito, para que ele se torne, por sua vez, um locutor-narrador.

Já falei da segunda qualidade da narrativa, “a fala eficaz”, revelada por Detienne. Ela se refere a essa fala que mobiliza atos (decisões de justiça, augúrios, enunciados oraculares, ordálicos e mânticos...). Através desses atos, é a própria *Physis* que fala e se realiza à medida que fala (sendo o adivinho apenas aquele que sabe ouvir e interpretar esses ditos). O que, portanto, distingue a *Physis* é sua capacidade de autoengendramento por seu próprio discurso, pois ele possui um valor realizador.

A *Physis* apresenta-se assim como um ser múltiplo que não para de se autogerar à medida que as versões do mito se sucedem.⁶⁵ Como os homens dependem (tragicamente) dela, ela atende perfeitamente ao critério que constitui o grande Sujeito como tal: um lugar que não para de se autofundar, apresentando-se sob uma forma que implica um permanente autodesdobramento. É esse mesmo traço, o do autodesdobramento da natureza, que vamos encontrar sob múltiplas formas: na tradição neoplatônica derivada de Plotino, com a ideia do *Um* semelhante a uma “fonte que transborda” (*Enéadas*, V, II, 1),

entre os estoicos, nos quais a natureza corresponde a “uma maneira de ser que se move por si mesma” (Diógenes Laércio, VII, 148), entre os epicuristas, para os quais “tudo muda, tudo passa, ao passo que só o todo permanece”, e até na visão spinozista do mundo, na qual a natureza procede por autopoiesis, vale dizer, por interação das partes que compõem “a grande cadeia do ser”.

“Apenas uma voz”: a autofundação sonora de Deus

No mito grego, os deuses são apenas (se assim posso dizer) imortais, e não eternos. Entretanto, como acabamos de ver, não param de se gerar pela palingenesia das narrativas. E, com efeito, é a narrativa que assume o encargo da permanente gênese dos deuses. É já um outro problema que se coloca com o Deus do monoteísmo – de todos os monoteísmos –, pois ele não foi criado, ele é o criador, de tudo, inclusive do tempo que o antecede (como indicou Agostinho em seu célebre trecho das *Confissões* XI, 13-14: “Não há, portanto, tempo em que nada tenhas feito, pois esse mesmo tempo tu o fizeste”). Ele é, assim, criador de tudo, inclusive de si mesmo. Ou seja, um problema que não é mais o da palingenesia das narrativas, mas o do autoengendramento originário de Deus.

O grande problema a ser resolvido, então, é naturalmente produzir uma representação desse movimento que consiste em criar a si mesmo. Ora, não posso debruçar-me sobre a questão da representação da autofundação do Deus da Bíblia sem evocar imediatamente o que caracteriza essa representação: nada menos que sua proibição. Proibição extremamente cômoda, no fim das contas, pois isenta o louco que pretendesse representar Deus tendo de mostrar de que maneira trataria de resolver o problema de um ser que se cria a si mesmo. As duas únicas resoluções que conhecemos

desse problema são de uma magnífica inventividade; e, naturalmente, são não figurativas.

Para abordar a primeira, a da tradição judaica, partirei do episódio absolutamente central na narrativa bíblica do Êxodo (III, 14) no qual Deus, por suas palavras, “*Ehyeh ascher ehyeh*” (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה em hebraico), se anuncia a Moisés de maneira que Moisés leve aos homens (através de seu irmão Aarão) a boa-nova. Cabe desde logo mencionar que ela coloca um sério problema de tradução. Para começar, o sentido do verbo *hayah*: esse verbo engloba o sentido de “ser”, “chegar”, “tornar-se”, ou “vir à existência”. Depois, o tempo: já se discutiu muito para saber se seria o caso de reproduzir esse enunciado em francês num presente ou num outro tempo, na medida em que o enunciado em hebraico utiliza um tempo desconhecido em francês, o inconcluso, que evoca uma ação não terminada, situe-se ela no passado, no presente ou no futuro. A nuance desse tempo de modo algum é fornecida pelo próprio verbo, que se refere apenas ao aspecto da ação; o tempo é de fato deduzido de dados provenientes do contexto (complementos de tempo, advérbios, a situação geral da ação etc.).⁶⁶ Sempre me pareceu razoável optar pelo verbo “ser” e o presente, e não um futuro, na medida em que o presente está, em francês, mais próximo desse tempo do hebraico, já que pode evocar uma ação que está ocorrendo tanto no passado (como quando dizemos, por exemplo, “Sócrates apresenta-se diante de seus juízes e declara...”) ou no futuro (como na expressão “Godot chega amanhã”). Mas escolher um presente ou um futuro não altera grande coisa. O importante é, sobretudo, dar conta dessa reiteração do verbo e de sua flexão verbal (ouvimos duas vezes *Ehyeh*), tão característica da fórmula original, para não dizer originária. O que é preciso que seja bem entendido é que Deus utiliza uma fórmula autorreferencial ou unária, vale dizer, uma fórmula que retoma como predicado o próprio sujeito da frase. Sujeito e predicado são um mesmo termo, donde o qualificativo unária para

referir essas fórmulas.⁶⁷ Desse ponto de vista, a “boa” tradução poderia ser, portanto: “*Eu sou* aquilo que *sou*”, ou “*Eu sou* quem *sou*”, ou ainda “*Eu sou* aquele que *sou*”⁶⁸ – e mesmo, como já chegou a ser proposto, “*Eu me tornarei* aquilo que *me tornarei*”. Deixo aos especialistas a tarefa de enfeixar Deus na melhor fórmula possível, desejando-lhes todo o prazer de se entenderem. De minha parte, limito-me a excluir as traduções que fazem desaparecer a unaridade da forma primeira, do tipo “Eu sou quem eu serei” (tradução ecumênica da Bíblia) e as fantasias do tipo “Eu me tornarei aquilo que bem me aprouver” (*The Emphasised Bible*, Rotheram, 1902). De modo que me parecem possíveis várias traduções, desde que permitam ouvir o equivalente da reiteração do *Ehyeh*. Ora, a particularidade dessas fórmulas reiteradas é que perturbam grandemente o entendimento do ouvinte: com efeito, elas definem o sujeito por um predicado que nada mais é que uma repetição do próprio sujeito, de tal maneira que no fim das contas o sujeito é definido por ele mesmo. O embaraço decorre precisamente do fato de o sujeito não poder ser mais bem definido senão por ele próprio, ao passo que nada em absoluto é dito a respeito do sujeito. Em suma, é daí que provém o efeito literalmente estarrecedor dessas fórmulas: tudo é dito e nada é dito. Deus se fecha sobre si mesmo no momento em que se revela. A explicação dá lugar a uma implicação. O que devia desdobrar-se se recolhe: estamos diante de uma dobra de linguagem que remete a uma dobra de pensamento. Eis, portanto, que a causa se dobra sobre o efeito, o anterior sobre o posterior (na temporalidade) e o aqui sobre o ali (na espacialidade). Nesse sentido, o nome de Deus é de fato impronunciável.

Cabe notar, por sinal, que esse tipo de definição foi proscrito pela lógica clássica assim que se estabeleceu. Tais definições foram reprovadas já por Aristóteles, que sustentava, em seu *Organon* (VI. 6, “Refutações sofísticas, redução dos paralogismos”), que não se deve levar em conta a proposição inicial a comprovar, caso contrário

há paralogismo. Em boa lógica (em boa lógica binária, naturalmente), portanto, não se pode definir a coisa pela coisa a ser definida. Existe um bom motivo para essa proscrição. Se se incluir no *definiens* o enunciado do *definiendum*, chega-se imediatamente a uma antinomia. De fato, basta desenvolver um pouco essa proposição de termo único (ou unária) para perceber que ela imediatamente implica duas outras proposições simultâneas, mas insustentáveis concomitantemente: uma proposição perfeita na qual o *ehyeh* (“eu sou”) é definido da maneira mais perfeita possível – por ele próprio, de tal maneira que seria impossível defini-lo melhor – e uma proposição exatamente oposta, totalmente insuficiente, pois deixa vazia a definição do *ehyeh* que a questão inicial pretendia resolver – *Ehyeh ascher ehyeh*, muito bem, mas que é *ehyeh*? Toda questão assim “resolvida” imediatamente volta a se colocar, porém mais intensamente, como que dramatizada, de certa maneira elevada ao quadrado e assim levada à incandescência.

Ora, é precisamente esse tipo de definição proibida que Deus e os outros grandes Sujeitos gostam de empregar – melhor dizendo, que os neotênios adoram atribuir-lhes. E é fácil ver por quê: com essas fórmulas, os grandes Sujeitos simplesmente têm condições de se engendrar a partir de nada, parecem produzir-se como totalidade a partir do nada. O que nada é parece capaz de inverter-se em tudo. E os neotênios passam, então, a meditar durante milhares de anos sobre essa ausência absoluta que se transformou em uma presença total, justamente aquela que lhes faltava.

É digno de nota que, para realizar esse prodígio, baste inicialmente uma fórmula que, em sua forma unária originária, se apresenta como um simples e inocente gaguejar.⁶⁹

Para que se produza o milagre da aparição do grande Sujeito que falta, basta, assim, dar a ouvir um simples gaguejar.

Abraço, assim, a ideia expressa por Henri Meschonnic, em *Jona ou le signifiant errant* [Jonas, ou o significante errante],⁷⁰ segundo a

qual se deve evitar sobretudo helenizar essas fórmulas, dualizando-as como fazem as traduções platonizantes das Septuagintas, por exemplo, na Vulgata com *ego eimi ho ôn* (“Eu sou o Sendo” ou “Eu sou o Ser invariável”). O principal problema, em minha opinião, não é tanto o fato de essas traduções serem falsas, mas o de desfazerem o lado gaguejante do texto bíblico. Claro que Deus *é* o Ser invariável. Mas, sobretudo, não devemos dizê-lo. É preciso mostrá-lo, e como não se pode mostrá-lo, resta apenas dá-lo a ouvir pela reiteração sonora do *Eu sou*. Temos aí toda a diferença entre o que se demonstra e o que só pode ser mostrado numa representação possível, não figurativa. Como dispomos de uma representação visual mostrando um grande Sujeito a se criar, dispomos, assim, de uma representação sonora que permite ouvir ao mesmo tempo essa saída e esse retorno intempestivo sobre si mesmo.⁷¹ Ao proibir a imagem, a tradição judaica transferiu a representação para a esfera da voz, como mostra, por exemplo, esta indicação do Deuteronômio (III, 12): “YHWH vos fala em meio ao fogo. Ouvis a voz das palavras, mas não vedes imagem, apenas uma voz.” Ver uma voz, eis o prodígio que se afirma igualmente no Êxodo (XX, 18), pouco depois da proclamação das Dez Palavras: “E todo o povo via as vozes.” Apenas uma voz, portanto, uma voz que se vê, e que se celebra durante certas festas rituais, entre as quais a do Ano-Novo, o Yom Kippur, no qual o uso do Chofar vale pela voz de Deus.⁷²

Como representar esse movimento voltado sobre si mesmo que está em jogo na autocriação? Bem vemos de que maneira o texto bíblico respondeu a essa pergunta, não através de um conceito, pois o conceito dá uma explicação, exatamente onde é preciso dar a perceber uma implicação. Mas através do que Deleuze chamava de percepto/afeto,⁷³ um signo, sonoro, no caso, e não visual, que imita, mais do que significa, o que há a dizer e a mostrar do objeto que se busca representar: a gênese do grande Sujeito, vale dizer, sua autogênese.

Que posso compreender quando eu, o espectador ou ouvinte, ouço uma fórmula unária desse tipo à guisa de definição do grande Sujeito? Que o terceiro, o grande Sujeito divino, tem estrutura unária. Em outras palavras, que ele é causa de si mesmo. É precisamente essa a razão pela qual o grande Sujeito pode criar referência. Através desse nome que ele assume, em sua própria representação sonora, fico sabendo que ele suportou a estranha relação de ser causa de si mesmo, de tal maneira que eu, pequeno sujeito, me vejo postulado como aquele que assistiu a esse milagre do autoengendramento. A mim, pequeno sujeito, assim, resta-me apenas aderir àquele que soube suportar esse prodígio. A incompletude, que me impede de ser em meu nome, pode assim escorar-se numa completude absoluta e assumida. O terceiro é unário e esse movimento unário no qual Ele se funda vale para mim como um valor unitário: o terceiro é o Um, eu sou seu sujeito, em outras palavras, o sujeito daquele que foi capaz de fundar a si mesmo. Em suma, eu sou, e, junto comigo, meu congênere é, porque Ele é. Essa passagem à terceira pessoa, por sinal, aparece no texto bíblico, já no Êxodo III, 14-18 e no início do capítulo VI do Êxodo – ou seja, logo depois da cena capital entre Moisés e o Deus que se revelou sob o nome de “Eu sou quem eu sou”, esse Deus volta a ser “YHWH”, que significa, justamente, “Ele é”.⁷⁴ Sendo YHWH a terceira pessoa do verbo *hyh*, *hayah*, ser; considera-se em geral que YHWH (“Ele é”) retoma o *ehyeh* (“eu sou”) de *Ehyeh ascher ehyeh*. Com esse grande Sujeito fundado na reiteração sonora da enunciação de seu nome, podemos assim dizer que o “Ele” é, e em consequência “eu” e “tu” podem ficar tranquilos: fundaram magnificamente Deus.

Essa representação do autoengendramento pela voz é tão bem construída que o Deus da Bíblia é um grande Sujeito que reina há mais de 25 séculos. Ela vale para os três monoteísmos, que haverão de se dividir a propósito de sua representação visual.

YHWH. Ele é. Assim seja.

Existe nos monoteísmos uma segunda solução para o problema da representação do ato que consiste em criar a si mesmo. É a solução de Deus no islã. De fato, uma das principais designações de Deus no islã é dada pela expressão *huwa huwa*. *Huwa* corresponde ao mesmo tempo à terceira pessoa do pronome pessoal e ao verbo de ligação que faz as vezes de verbo ser na língua árabe. Desse modo, literalmente, *huwa huwa* quer dizer Ele Ele ou Ele é Ele. Difícil deixar mais claro que o terceiro é unário, que participa de uma reiteração fundadora através da qual se autodesigna e se autoengendra. Essa reiteração é levada à perfeição pela caligrafia árabe, que reproduz a palavra *huwa* como se se refletisse num espelho.⁷⁵ Os exemplares dessa caligrafia nos quais os dois termos são entrelaçados espelhados são muito frequentes. Muitas vezes eles aparecem com destaque nas mesquitas, ornamentando o muro central, acima da cabeça do imã, frente aos fiéis em oração. Ela se apresenta como a transformação da caligrafia de “Ele” (*huwa*), ou seja: , em caligrafia de “Ele e(é) Ele” (*huwa huwa*), entrelaçados pelo espelho, ou seja: 

Eis-nos, portanto, diante de um terceiro totalmente unário. Algo cujo alcance os filósofos árabes haviam perfeitamente avaliado, já que, segundo Fethi Benslama, pensaram fundamentalmente o Ser a partir de sua reiteração. Avicena, assim, escrevia que “o *huwa huwa* é a união de dois, que fazem dois numa posição”. E Al-Farabî indicava que “o *huwa huwa* tem como sentido a unicidade e o ser”.⁷⁶

Essa unicidade que se expressa na forma de uma dualidade remete a um traço antinômico, absolutamente característico da unaridade, que é muito explorado pelas tradições místicas. Já o encontramos a propósito da fórmula unária *Ehyeh ascher ehyeh*. Voltamos a

encontrá-lo aqui com o caligrama *huwa huwa*. Mas com uma diferença. Havia dois tempos com o *Ehyeh ascher ehyeh*: o tempo de enunciação do próprio *Ehyeh ascher ehyeh* e depois o tempo de seu desenvolvimento em duas fórmulas simultâneas e opostas. Aqui, no caligrama divino, esses dois tempos passam a ser apenas um. O unário da fórmula “Ele é Ele” apresenta-se simultaneamente sob a forma de duas figuras opostas, como num espelho. A temporalidade é diferente (o que provavelmente não deixa de ter consequências), mas o sentido profundo é o mesmo: a ausência transforma-se em presença, o que se encobre se inverte naquilo que se mostra, o que se oculta reverte para o que se manifesta.

Essa lógica unária (se é que ainda podemos qualificar de lógica um modo que sai do domínio da binaridade) decorre do gesto perfeitamente usual, mas fundamentalmente paradoxal, da representação que permite tornar presente o que é ausente. A antinomia concentra-se, naturalmente, na terceira pessoa. Um trecho dos *Escritos espirituais* do emir Abd el-Kader (1808-83), o grande intelectual árabe-muçulmano, dignitário religioso e também chefe da resistência à colonização da Argélia, fornece a esse respeito preciosas indicações sobre o papel do *huwa* na manifestação do que está oculto: “Saiba que o pronome ‘Ele’ (*Huwa*) tem como função, segundo os princípios da organização da linguagem, representar o não manifesto (*ghayb*). Esse não manifesto pode eventualmente tornar-se manifesto em dado momento, num dado estado. Mas aqui o *huwa* representa a ocultação da Essência divina, que em caso algum pode manifestar-se a uma criatura qualquer ou em qualquer estado que seja, neste mundo ou no outro. Trata-se, portanto, do Não Manifesto absoluto, que transcende toda alusão (*ishara*) – pois só se pode indicar por uma alusão o que está situado em algum lugar – e que não pode ser designado por nenhuma expressão (*ibara*) que possa limitá-Lo, separá-Lo ou incluí-Lo. Apesar disso, toda alusão

faz alusão apenas a Ele, toda designação O designa e Ele é ao mesmo tempo o Não Manifesto e a Manifestação.”⁷⁷

Creio que devemos ter em mente essa problemática tanto ao ler Benveniste sobre o papel da terceira pessoa em relação às duas primeiras (simplesmente porque Benveniste faz alusão diretamente aos trabalhos dos gramáticos árabes sobre a terceira pessoa)⁷⁸ quanto ao ler Kant sobre o sublime (Kant indica, assim, que “o que chamamos de sublime (...) não pode ser representado”).⁷⁹

No *Ehyeh ascher ehyeh* como no *huwa huwa*, vemos que os neotênios afinal nada mais fizeram que transcendentalizar o *ele* em jogo em seus empreendimentos de representação. Revela-se também que esse *ele* corresponde ao ser – o que é assinalado aqui pela identidade da terceira pessoa e do verbo de ligação que faz as vezes de verbo ser no árabe.

O caligrama divino representa um *huwa* surpreendido, por assim dizer, em pleno estádio do espelho, ou seja, em plena cena de autoengendramento. Com um “ele” assim representado em seu intenso desdobramento fundador, desta vez caligraficamente, a origem está, em suma, perfeitamente assegurada.

Por isso é que, se louvo Fethi Benslama por sua apresentação e suas análises dessa forma, não consigo acompanhá-lo quando afirma que “o islã exclui Deus da lógica da paternidade”.⁸⁰ Não se trata de uma indicação isolada em seu livro, mas de uma tese de fundo regularmente reiterada até a conclusão, pois é apresentada como “a questão mais decisiva para pensar a construção simbólica do islã”: “o enigma islâmico do pai em sua não relação com Deus”.⁸¹ Ora, não vejo como a questão da origem poderia ser resolvida de maneira tão sublime sem que se seguisse qualquer consequência quanto ao pai e à paternidade. Esclareço que se me permito discutir com este grande analista do islã e sobre as formas de subjetivação a este ligadas, é porque aprendi muito com ele nesse terreno, chegando a pensar que esse ponto estava em contradição com sua própria tese.

E realmente penso que Fethi Benslama fornece pelo menos duas indicações que vão de encontro a sua avaliação. A primeira decorre do fato de que a paternidade está implicada na representação *huwa huwa*. Por sinal, o próprio Fethi Benslama o indica: “Como Deus é *huwa huwa* em si mesmo”, escreve, “o Homem-Pai torna-se um *huwa huwa* por sua criança-filho.”⁸² Poderíamos dizer, assim, que é Pai aquele que imita a identidade de Deus através de seu filho. Mas isto não é tudo. Não só o Pai obtém de Deus sua posição frente a seu filho, mas o próprio Deus é concebível como o grande gerador.

Esse posicionamento de Deus frente à paternidade parece-me legível no próprio Corão. É verdade que o versículo 3 da sura 112 afirma que “Ele [Alá] não deu à luz nem foi dado à luz”, mas os versículos 71-72 da sura 38 nem por isso deixam de relatar esta fala de Deus aos Anjos: “Vou criar um ser humano de uma argila extraída de uma lama maleável. Depois de tê-la formado harmoniosamente e de ter insuflado nele o Meu espírito, prosternai-vos diante dele.” Se assim fica claro que Deus não pode ser sujeito a esse modo de geração particular que é o dos corpos, simplesmente porque sua transcendência absoluta o isenta de ser de alguma forma envolvido no ciclo da geração e da corrupção das carnes, nem por isso ele deixa de ser o seu criador, vale dizer, o autor de tudo e sobretudo o autor dos dias daqueles que, por sua vez, são apanhados na roda da geração. Parece-me, portanto, que se não podemos falar a seu respeito de paternidade no sentido trivial da palavra, devemos, no entanto, atribuir-lhe uma forma superior de paternidade, como quando falamos da paternidade de um artista em relação a sua obra, tanto mais que neste caso se trata da paternidade do artista divino em relação a todas as obras do mundo.

De que tipo de paternidade se trata então? Para sabê-lo, é necessário retomar o comentário de Fethi Benslama sobre uma *hadîth* (palavra do profeta), sem no entanto extrair, em minha opinião, todas as conclusões que se impõem, de tal maneira se baseia

ele na tese da não relação entre o Deus do islã e a paternidade. Essa *hadîth*, muito conhecida e divulgada no islã, diz: “Eu era um tesouro oculto e quis ser conhecido. Criei então as criaturas, para ser conhecido por elas.” Estamos aqui numa característica que não é própria do islã, mas que se presta perfeitamente às mais variadas escapulidas místicas, sejam judaicas ou cristãs. Trata-se nada mais nada menos que da chamada teoria do “espelho sofiânico”, envolvendo um princípio estrutural idêntico ao que encontramos no *huwa huwa* islâmico. Essa teoria sofiânica foi muito trabalhada pelo grande especialista do esoterismo ocidental Antoine Faivre,⁸³ mas também encontramos princípios análogos num grande especialista do islã espiritual como Henri Corbin, em suas investigações sobre o “mundo imaginal” em geral e em particular sobre a obra de Sohraardi, o pensador xiita do século XII que concebia o Oriente como um polo metafísico abrindo para o conhecimento do Todo.⁸⁴

Segundo essa teoria própria de todas as teosofias, é ao sair do indizível que Deus se concebe como sujeito. Com efeito, Deus só pode conhecer a si mesmo opondo-se a Ele próprio. Assim é que Deus se exprime no homem, criado a sua imagem, e isso num movimento jamais concluído, infinito, de revelação a Ele próprio. O meio desse engendramento no qual se passa do Um, indizível e invisível, ao múltiplo visível do mundo não é outro senão o “espelho sofânico”, esse olho da Sabedoria divina, que contém as imagens de todos os seres individuais. Ele também pode ser como o *tzimtzum* da Cabala, que corresponde ao momento em que a pluralidade emerge da unidade.

Toda a criação atende, assim, a um desejo de autorrevelação divina que em nada difere de um processo infinito de autoengendramento. De modo que não é diferente dizer que Deus se desdobra e dizer que ele gera o mundo para se conhecer. Em qualquer dos casos, ele é o grande gerador, o único pai putativo possível de todos os seres e de todos os homens. E, por sinal, é porque Deus se encontra ao se perder nos homens que o místico, em sentido inverso, pode perder-se ao se encontrar em Deus, segundo o chamado movimento do “puro amor” que chega à perda radical de si mesmo, em outras palavras, o gozo.⁸⁵ Ele se conhece em mim, mas eu me perco Nele na medida em que ele me gerou e na medida em que, através Dele, eu participo da criação.

Em tais condições, portanto, se ele não é o Pai, como não quer Fethi Benslama que ele seja (“o Deus do islã está fora do pai”,⁸⁶ escreve ele), então ele só pode ser o Sobrepai ou o Ur-Pai.

Essa caligrafia *huwa huwa* é um magnífico exemplo da maneira como os homens podem representar-se um grande Sujeito que seria por si mesmo sua própria origem para logo dele fazer o “muçulmano”, ou seja, o “submisso”, se traduzirmos literalmente o termo.

Examinarei agora um outro caso de representação do grande Sujeito surpreendido, por assim dizer, em pleno ato de autofundação. Não se tratará realmente de um deus, mas “apenas” do sol. Do rei Sol, para ser exato, vale dizer, de um “astro” em torno do qual começou a girar, em pleno período clássico, toda a socialidade. É bem verdade que esse deus não habitava mais o Olimpo ou os céus e havia entrado no mundo dos homens. Mas de qualquer forma habitava, se não o “alto do céu”, pelo menos Versalhes. Essa posição não lhe adviera por acaso. Na primeira parte de seu notável livro *Les Origines religieuses de la Révolution française* [As origens religiosas da Revolução Francesa],⁸⁷ Dale Van Kley, o grande especialista americano do Antigo Regime, reinscrevendo na longa história o advento de Luís XIV, mostrou com efeito que as guerras religiosas tinham levado à ideia de que era necessária uma monarquia forte, capaz de se impor tanto aos protestantes quanto aos conspiradores católicos. Entretanto, para que ela se visse nessa posição, fora necessário que a monarquia se tornasse uma “rival da Igreja na mediação da relação de seus súditos com Deus”. Em outras palavras, fora necessário que o Rei se tornasse um grande Sujeito de um novo tipo: que todos se remetessem exclusivamente a ele, ao passo que ele haveria de se remeter apenas a Deus. Foi assim que a ideia de que o rei era responsável apenas perante Deus se disseminou amplamente no século XVII. A “razão de Estado”, noção elaborada precisamente no início do século XVII e utilizada por Richelieu, nutriu-se assim de uma sacralidade em grande parte transferida ao Estado. A absolutização, portanto, vem de longe: segundo Dale Van Kley, foi a minorização, já a partir da década de 1560, da Reforma de Calvino que aos poucos conduziu à instauração de uma “religião do rei”, levando inelutavelmente à sacralização do monarca e ao mesmo tempo a um “absolutismo” estatal. Em tais condições é que o rei

tornou-se, como adianta Marcel Gauchet em notável formulação, nada menos que “um condensado de religião com rosto político”.⁸⁸

Nessa medida, sinto-me justificado a continuar a enunciar as figuras de Deus integrando a figura do Rei em período absolutista, simplesmente porque a monarquia absoluta foi a primeira religião secular de Estado. Não há qualquer sentido figurado nessa expressão “primeira religião secular de Estado”. Digo “primeira” porque em seguida viriam outras, e digo “religião” porque a “teoria monárquica” foi inteiramente construída sobre o modelo teológico. É verdade que os adeptos dessa teoria não ignoravam que existia um deus acima do Rei (o que constantemente lhe era lembrado por seus piores inimigos, os “Mestres de Port-Royal”, que por sinal ele se empenhava constantemente em eliminar), mas eles deixavam claro que nem por isto o Rei deixava de ser rei de direito divino, derivando sua legitimidade do próprio Deus e repetindo em seu proveito e à sua maneira a gesta divina da autofundação.⁸⁹ Examinarei, portanto, essa religião de Estado encarnada pelo rei Luís XIV para nela buscar entender como funcionava esse princípio.

Ele se manifesta com particular nitidez em pelo menos um caso de representação visual figurativa. Examinarei o retrato do Rei, *Luís XIV em trajes de sagração*, pintado por Hyacinthe Rigaud em 1701 (e exposto no Louvre). Vou me basear no estudo já realizado por Louis Marin, isolando alguns argumentos que em seguida retomarei para desenvolvê-los na problemática aqui tratada.

O retrato de Rigaud é uma composição das mais célebres. Teve enorme sucesso desde o início, suscitando encomendas de toda a Corte, e provavelmente é um dos quadros mais espontaneamente conhecidos do grande público, de tal maneira foi difundido nos lugares de ensino desde a escola primária, na qual cada pequeno francês era educado para os valores da França eterna.

O Rei apresenta-se de pé em atitude majestosa, grave e hierático, o olhar voltado para o espectador. O retrato está saturado de

suntuosos tecidos, mármore finos, metais e pedras preciosas: grande dossel, baldaquino vermelho e ouro, tapete carmesim com ramagens, trono dourado de veludo azul, coroa real e mão de justiça de Carlos V, baixo-relevo antigo, na base de uma coluna de mármore finamente cinzelada, um imenso manto real azul com flores-de-lis douradas, forro de arminho, grande peruca ritual, cetro de ouro e espada de Carlos Magno, colar da ordem do Santo Espírito sobre vasto peitilho de renda, calças bufantes, sapatos brancos de saltos vermelhos... Todos os sinais e insígnias da majestade real estão presentes nesse retrato de aparato do Monarca.

Uma primeira observação liminar se impõe: na medida em que o grande Sujeito deriva de uma espécie sobrenatural inventada *ex nihilo*, bastam efeitos sonoros ou de imagem muito especiais (como os que acabamos de evocar) para iludir, mas a partir do momento em que um neotênio é convocado a desempenhar o papel de grande Sujeito, tornam-se necessários novos meios. Vemos nesse retrato em trajes de sagração o quanto é necessário que o neotênio convocado a essa função se enfeite e se emplume como num desfile para exaltar seu corpo até fazê-lo assumir uma função política única. Muitas vezes a voz é mobilizada para realçar o corpo até fazê-lo atingir a autoridade que nenhuma voz de neotênio, destituída de canto próprio, possui; mas a vestimenta, como acontece aqui, também pode sê-lo. Ela deposita no corpo nu do neotênio um aparato que lhe permite mostrar o que não tem: potência.

Em seu belo estudo, de certa maneira Louis Marin⁹⁰ foi levado a imaginar uma cena anterior que instala o quadro numa notável dinâmica escópica. O esmagamento do espectador pelos signos e insígnias reais impede que este se encontre como um *eu* numa relação de reciprocidade com um *tu*, de tal maneira que ele olhasse o Rei que o olha. Como diz Louis Marin, a relação entre o rei e o espectador não é “estruturada em diálogo”. É de um *ele*, e não qualquer um, mas um *ele* de majestade que se trata aqui. Qualquer bom

observador é portanto solicitado a permitir a esse *ele* seu espaço e seu tempo próprios, válidos fora de qualquer intersubjetividade. O espectador não pode instalar-se tranquilamente em seu lugar sem imaginar imediatamente uma cena anterior. Se somos excluídos de toda reciprocidade possível, é porque não somos o primeiro espectador a ver esse retrato. Para que pudéssemos por nossa vez contemplar o Rei, foi necessário que alguém mais o tivesse visto antes. Esse alguém é o próprio rei. Foi preciso, em suma, que o rei se identificasse a seu próprio retrato para que fosse possível contemplá-lo em seguida. Somos então levados, para ver o retrato do Rei pintado por Rigaud, a imaginar um tempo anterior, aquele em que um sujeito se constituiu como grande Sujeito. Esse tempo anterior à visão do retrato se dá no que devemos, afinal, chamar de uma espécie de estádio do espelho entre o rei e seu retrato – por sinal, Louis Marin emprega várias vezes em seu texto as palavras “espelho”, “Narciso” e “narcisismo”.

Essa intuição que obriga o espectador a imaginar uma cena anterior é sustentada pela direção tomada pelo olhar do rei: antes de olhar os súditos, o rei olha a si mesmo num espelho. Um espelho que o transforma em Rei. Poderíamos dizer, assim, que a imagem no espelho (o retrato) imita o rei, mas que o rei se constitui como Rei (de majestade) quando imita seu retrato edificado por Rigaud. É essa captação especular primeira entre o rei e o Rei que nos desaloja da posição de simples espectador do retrato. O primeiro espectador desse retrato não seria outro senão o próprio rei. E o que o espectador é convidado a reconstruir ao contemplar esse retrato é a cena íntima dessa troca primeira entre o rei e seu retrato como Rei; uma cena de espelho entre o modelo e seu retrato, chegando ao ponto em que o retrato (pintado por Rigaud) vale como modelo do modelo. É bem possível, assim, que a representação do Rei é que constitua o Rei como tal. Louis Marin pode assim perfeitamente imaginar uma cena anterior em que o poder e sua representação se

permutam num “quiasma” como “um e outro se subordinam reciprocamente”.

Essa cena que o espectador atento é, de certa maneira, exortado a reconstituir é o rei contemplando seu próprio retrato a se constituir, por essa contemplação, como Rei quando passa a se assemelhar à imagem que o espelho da representação lhe remete. Poderíamos dizer que o retrato (em francês *portrait*, de *pro-tractus*, propriamente “puxar adiante”) puxou o rei adiante de si mesmo para desenhá-lo como Rei.

O tempo primeiro do olhar nesse retrato seria, assim, aquele em que se constitui progressivamente a apropriação pelo rei desse retrato do Rei, passando por um desfile de enunciados perfeitamente isolados por Marin: “‘É o Rei’; ‘eu sou o Rei’; ‘o Rei sou eu’.” Aos quais caberia acrescentar o mítico e conclusivo “o Estado sou eu”, já que o retrato apresenta o Rei portando todas as insígnias do Estado. Ao longo dessa travessia, o rei de certa maneira passa inteiro em sua imagem, a tal ponto que aparece como realmente presente em seu retrato. O famoso jogo com *soma/sema*, estabelecendo uma relação de proximidade entre o corpo e o signo, é então perfeitamente justificado, pois estamos diante de um corpo que se tornou signo. O modelo teológico da Eucaristia funciona aqui a pleno vapor, mas transferido ao campo político.

Quando chegamos a contemplar o retrato do Rei, por nossa vez, encontramos-nos diante do Rei constituído como tal, que nos olha e nos constitui então, *ipso facto*, como sujeito do Rei. “O espectador, longe de olhar o retrato do Príncipe, longe de ser sujeito produtor de um olhar *sobre* o Príncipe, é então”, escreve Marin, “olhado pelo Monarca.” Ele “é constituído por esse próprio olhar e sujeitado por ele como sujeito político”.

O que tão claramente podemos ler através do estudo de Louis Marin, em suma, é o que já aparecia a propósito do grande Sujeito bíblico: o terceiro, o *ele*, o Outro, o grande Sujeito é de natureza

unária. Esse terceiro conseguiu constituir-se por si mesmo. Essa autofundação já se dava a entender através do motivo sonoro reiterado do *Ehyeh ascher ehyeh* no caso do Deus da Bíblia, que se reapropriava pela voz em seu próprio enunciado, e a partir do motivo caligráfico desdobrado de deus no islã. Ele se oferece aqui sob uma forma escópica na qual o rei se reapropria pelo olhar no espelho de seu próprio retrato. Mas o movimento unário é o mesmo que valia no enunciado bíblico: como o ouvinte da fórmula central do Êxodo, o espectador deste quadro é postulado como testemunha Daquele que, tendo conseguido o milagre do autoengendramento, vale como grande Sujeito.

A edificação do grande Sujeito régio

O Estado, aquilo que reúne todos os súditos do Rei, parece assim atender a um desejo de autorrevelação régia que, a exemplo da autorrevelação divina, procede a partir do autoengendramento do Rei. Ao fim desse processo, o reino vem a ser identificado à pessoa do Rei. A famosa expressão “o Estado sou eu”, que não sabemos se foi efetivamente pronunciada pelo jovem Luís ao retornar de Vincennes, em 1655, em trajes de caça, para admoestar o Parlamento e deixar claro que não poderia mais discutir suas decisões, dá perfeitamente conta, não obstante sua incerteza histórica, dessa identificação.⁹¹

Assim é que o Grande Século derivou de uma organização teatral de todo o espaço social ao redor do astro solar régio, suficientemente eficaz para drenar a maior parte das energias pulsionais, pondo-as a serviço da edificação desse grande Sujeito. Não vou insistir nessa encenação generalizada do grande Sujeito, notadamente pelas artes principais (teatro, dança, ópera, arquitetura), pois é bem conhecida e estudada. Basta mencionar os nomes de Molière, Lully, Racine, Le

Brun, Mignard, Le Vau, Mansart, Le Nôtre como os homens que identificaram e elucidaram todos os problemas possíveis de encenação do novo grande Sujeito. E cada questão além disso podia ser pensada e debatida nas novas academias então criadas: a Academia de Pintura e Escultura (1664), a Academia de Ciências (1666), a Academia de Arquitetura (1671).⁹²

O erro a não ser cometido aqui, entretanto, seria tomar essa instauração do espetáculo do grande Sujeito como uma simples instrumentalização das artes pelo poder. Pois no fundo nunca sabemos quem instrumentaliza quem: as artes, ao enfrentar problemas de representação absolutamente novos, inventam soluções inéditas que permitem re-presentar um grande Sujeito que não existia antes dessas invenções visuais, sonoras e discursivas, ao passo que o grande Sujeito em troca protege as artes. É que, não existindo o grande Sujeito, é necessário constantemente produzi-lo para que ele produza, em troca, os súditos desse grande Sujeito. Por isto é que, nessa dupla implicação, as artes e o poder não podem deixar de estar constantemente remetendo um ao outro. A narrativa e o poder se fundem em narrativa do poder e em poder da narrativa. Da mesma forma, o poder da representação constantemente se permuta em representação do poder.

Sabemos, por sinal, o quanto Luís XIV foi capaz de contribuir, com seu gosto pelas artes e sua aptidão para a música e a dança, para a encenação de sua régia pessoa.⁹³ Assim é que se estabeleceu globalmente uma verdadeira liturgia profana dedicada ao grande Sujeito.

Essa captação não foi desenvolvida apenas nas artes principais, mas também nos relatos mais diversos. A todo momento funcionavam aquelas que Louis Marin denominou “armadilhas” próprias para captar os discursos de toda natureza e de toda proveniência no discurso do poder absoluto.⁹⁴ Louis Marin mostra de que maneira esse discurso procede de uma transposição do

modelo teológico da Eucaristia (“este é meu corpo”) para o campo político, numa época em que a monarquia francesa está em marcha para o absolutismo. Assim como o pão remetia ao corpo do Cristo, os objetos designados pela história do rei remetem *in fine* ao corpo do Rei, fiador do próprio Reino. O modelo teológico da Eucaristia de certa forma foi adaptado para o campo político da monarquia absoluta, através do conceito de corpo do Rei. Tratou-se, em suma, de transpor a eficácia própria do relato teológico em proveito do relato monárquico, fazendo, como no momento do cânone da missa, recitar um relato, repetir um discurso e reproduzir uma lei.

Louis Marin pôde decifrar essa atividade não só em Versalhes, mas nas artes mais diversas. Em simples contos reescritos no fim do século XVII, por exemplo, no do *Gato de botas*, que pode ser lido como fábula da conquista do poder absoluto. Em fragmentos de história da França deixados por um Racine historiógrafo, nos quais aparece a transformação de um enunciado narrativo sobre o Rei em enunciado de verdade. Em fábulas, por exemplo, a de La Fontaine intitulada “O poder das fábulas”, em que entendemos o relato como o que oscila da representação do poder ao poder da representação. Em outros elementos menores de historiografia, nos quais o relato aparece como efeito de um poder que no entanto foi criado pelo relato. Num simples *Diário de saúde* do príncipe, no qual se vê que a esplendorosa imagem do Rei-Sol tem um reverso obscuro, um corpo infeliz, que terá de ser constantemente identificado no brilho do Monarca.

Naturalmente, esse retrato do Rei traçado em todas as artes não podia deixar de irritar os “Mestres de Port-Royal”, que, como observa Louis Marin, insistiram em afirmar em sua *Lógica*, até a quinta edição de 1683, certas proposições dizendo respeito particularmente à natureza do signo. Por exemplo, eles diriam como o enunciado “é César” (que vale, de maneira transparente, como “é o Rei”) só pode na verdade funcionar “em significação e em figura”,

vale dizer, em sentido figurado, como signo remetendo a um objeto que pode por sua vez ser tomado como signo de outro objeto (entramos aqui no jogo das figuras). Ao passo que o enunciado “isto é meu corpo” dá lugar a duas operações conjuntas: uma operação semiótica através da qual um signo designa um objeto e uma operação de enunciação performativa que altera a natureza do que é designado, de tal maneira que somos levados a “tomar essas palavras no sentido de realidade”. O “isto é meu corpo” só pode, segundo Port-Royal, remeter ao corpo de Jesus Cristo: há pão no momento em que o Cristo diz “isto”, mas a partir do momento em que ele diz “é”, o pão se destrói em sua substância para tornar-se o corpo daquele que enuncia “isto é meu corpo”.

Segundo Port-Royal, além disso, não existe interseção possível entre os sujeitos e seu Deus, ainda sendo rei o intercessor. Assistimos aqui, portanto, a uma verdadeira concorrência entre grandes Sujeitos. O que está em jogo é a apropriação e a adaptação ou não do modelo eucarístico em proveito do grande Sujeito régio. Entre “é o Rei”, constantemente proclamado pelos relatos, e o “(isto) é meu corpo” do cânone da missa católica, Louis Marin observa uma “notável proximidade”, não menos que “uma notável distância”. “Entre os símbolos eucarísticos de Jesus Cristo e os signos políticos do Monarca, Port-Royal frisa uma contiguidade, mas traça uma intransponível fronteira, aquela cuja transgressão é ao mesmo tempo heresia e sacrilégio.”⁹⁵ De modo que encontramos aí dois regimes (políticos) diferentes, apesar de fundamentados no mesmo modelo semiótico de inspiração teológica.

Sabemos o preço que Port-Royal teve de pagar por ter traçado esse limite para o poder régio: a luta sem trégua de Luís XIV contra os jansenistas terminou com a destruição física da abadia de Port-Royal (1711).

Corpo em glória, corpo em sofrimento...

Para que o espetáculo tenha êxito, para que as artes principais, os contos, as fábulas, os retratos operem no sentido da captação, para que as armadilhas dispostas nessas práticas funcionem como máquinas de inscrever os discursos correntes no discurso régio, no entanto, é necessário sustentar constantemente um verdadeiro desafio. De fato, como esquecer que é nada mais que um pequeno sujeito que é chamado a “desempenhar o papel” de Luís XIV? Quando se tratava de uma simples efígie, um simples totem ou um deus transcendente irrepresentável, não havia problema. Fazia-se uma estátua ou se escrevia um poema teológico movido por esse início enunciativo, depois interrompido por esse acento especial de suspensão, antes do retorno do enunciado sobre si mesmo. Ou então se desenhava uma caligrafia contendo, nesse enunciado, uma reiteração antinômica interna. E a peça estava pregada. Da mesma forma, quando funcionava plenamente a teoria medieval dos dois corpos do rei (por um lado, um corpo de dignidade incorruptível e eterno, por outro, um corpo individual sujeito à doença, ao envelhecimento e à morte), o pequeno sujeito chamado a figurar o rei ainda podia ficar tranquilo: em caso de problema, ele era substituído por uma efígie e as coisas podiam seguir seu rumo.⁹⁶ Mas quando se trata de um pequeno sujeito chamado a desempenhar essa função mobilizando sua própria pessoa, devemos esperar encontrar o problema psicológico colocado pela transubstanciação de um indivíduo em monarca ilimitado. É preciso, em suma, que o indivíduo chamado a desempenhar Luís XIV realmente se tome por Luís XIV, ou seja, um monarca absoluto através do qual é regulado todo o jogo da representação. E é aí que começam os problemas. Simplesmente porque aquele que deve desempenhar Luís XIV é um neotênio como os outros.

Lendo o *Diário de saúde* do príncipe, Louis Marin descobriu, assim, que o corpo glorioso do Rei-Sol se duplicava num outro corpo, um corpo patético, um corpo infeliz, que seria necessário levar em consideração e com o qual se teria de lidar se se quisesse sustentar o grande jogo da representação.⁹⁷ Foi necessária nada menos que a inteligência de Pascal para compreender e teorizar este problema:

Quaisquer que sejam as condições imaginadas, se juntarmos todos os bens que podem pertencer-nos, a realeza é o mais belo posto do mundo, e, no entanto, se imaginarmos [um Rei] acompanhado de todas as satisfações que lhe podem incumbir, se ele estiver sem divertimento e o deixarmos considerar e refletir sobre o que ele é, essa felicidade lânguida não o susterá em absoluto; ele cairá necessariamente nas visões que o ameaçam, das revoltas que podem ocorrer e afinal da morte e das doenças que são inevitáveis, de modo que se ficar sem o que chamamos divertimento, ei-lo infeliz e mais infeliz que o mais humilde de seus súditos que brinca e se diverte.⁹⁸

Em suma, quando o Rei fica entregue a si mesmo, volta a ser o que é: um pequeno sujeito como outro qualquer. E é exatamente esta a expressão usada por Pascal: “Basta tirar a prova; que se deixe um Rei sozinho (...) e veremos que um Rei que se vê é um homem cheio de misérias, e que as sente como outro qualquer.”⁹⁹

A questão a resolver, então, é a seguinte: é verdade que o grande Sujeito sustém todo mundo, pois através dele se regula todo o jogo da representação, mas quem sustém o pequeno sujeito que desempenha o papel de grande Sujeito? Questão essencial, pois se não for resolvida o grande Sujeito assim encarnado por uma simples pessoa corre o risco de desmoronar, e todos poderiam dar-se conta então de que, como se costuma dizer, sob seus magníficos trajes, o Rei está nu. Vale dizer, que o papel é desempenhado por um neotênio como outro qualquer, incapaz de sustentar o encargo, em suma, um farsante incapaz ele próprio de acreditar. Esse problema não tem

solução, e por isso a única saída é enganar o Rei, e mais precisamente enganar seu tédio. Pascal retoma aqui uma indicação de João Crisóstomo, que não foi apelidado de “Boca de Ouro” à toa; este último já dizia, com efeito, que, em certos casos, “grande é a força da trapaça”, pois é a melhor “maneira capaz de encontrar soluções em casos insolúveis”.¹⁰⁰ A única solução quando não há solução, portanto, é a utilização do expediente que consiste em impedir o neotênio, por mais Rei que pretenda ser, de pensar no problema. Será necessário adiar constantemente o problema, postergar sua manifestação e, assim, enganar o Rei. Ou seja, será necessário estar constantemente a diverti-lo: “De modo que se evita isto cuidadosamente, e nunca deixa de haver junto às pessoas dos Reis um grande número de pessoas que cuidam para que o divertimento se siga aos negócios, e que observam o tempo todo de seu lazer para proporcionar-lhes prazeres e jogos, de maneira que não haja vazio. O que significa que eles são cercados de pessoas que têm a maravilhosa preocupação de cuidar para que o Rei não fique sozinho e em condições de pensar em si mesmo, sabendo que ficará infeliz, por mais Rei que seja, se pensar a respeito.”¹⁰¹

Para que Pascal chegasse a recomendar o divertimento, era preciso que a situação fosse realmente desesperadora. Sabemos, com efeito, o que ele pensa do “divertimento”: um “pequeno prazer fedorento” que leva a uma “alegria de doente e de frenético”, uma “felicidade falsa e imaginária” que serve apenas para “apegar-se a objetos baixos e ridículos”.¹⁰² Eis, portanto, com que se haverá de nutrir o neotênio colocado no corpo do Monarca absoluto através do qual é regulado todo o jogo da representação: com o último dos alimentos sérios, o divertimento. Eis, no fundo, com que é sustentada a ideia do grande Sujeito monárquico: com um duplo *não sabido* recorrente que deve ser cuidadosamente protegido como tal. 1) Os pequenos sujeitos não devem saber que foram eles próprios que construíram a efígie régia, caso contrário não mais acreditariam nela. 2) Ninguém pode sustentar

aquele que sustém a imagem que sustém os outros, exceto um divertimento capaz de adiar sempre o momento de tomar conhecimento do impossível dessa situação.

E depois de tudo isso vão dizer que o político não tem nada a ver com o inconsciente! E, no entanto, é o próprio lugar do inconsciente, pois está em jogo nessa cena o amor do neotênio pelo grande Sujeito. Se buscarem outros lugares que exijam tantos não sabidos para funcionar, não serão encontrados muitos – à parte aquele do amor de um pelo outro sexo.

Pascal já nos fornece aí, por sinal, uma análise clínica da maior importância. Ao identificar a melancolia do Rei e, de maneira mais geral, daquele que “só ama a si [e] odeia acima de tudo estar só consigo mesmo”, ele chega muito perto daquilo que bem mais tarde seria chamado de narcisismo, estabelecendo que todo diagnóstico passa necessariamente pela análise da relação com o Outro.

Cabe notar que se Pascal pode levar tão longe a análise, será provavelmente por ser independente do grande Sujeito régio e por não lhe dever nada. Para afirmar isso, com efeito, ele devia ser súdito de um outro Sujeito, já este divino – e não foi à toa que Pascal passou por Port-Royal, que não acreditava no Rei, mas em Deus. O não sabido que Pascal sabe implica, portanto, um outro não sabido que, por sinal, o intrigou muito: como e por que acreditar realmente em Deus? Pois é preciso fixar bem esse ponto, caso contrário, sem esse apoio num grande Sujeito absoluto e não mais relativo, o risco é simplesmente de resvalar para o vazio, para o vazio do divertimento ou mesmo o vazio intersideral – “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora”, escrevia Pascal em seus *Pensamentos*. O não sabido que Pascal sabe tem, portanto, o preço de uma fobia: sabemos que, segundo o abade Boileau, Pascal “acreditava ver sempre um abismo ao seu lado esquerdo, e mandava sempre dispor uma cadeira para se tranquilizar”.¹⁰³

Surge aí toda a dificuldade inerente à construção do grande Sujeito régio: ele nunca passa de um neotênio que desempenha o papel de grande Sujeito por delegação, sendo o Rei o representante de Deus na Terra¹⁰⁴ – segundo uma representação temporal que, por sinal, nunca deixou de provocar numerosos conflitos com as potências espirituais da representação divina figuradas aqui pelos jansenistas (e em outras épocas pelo papa).

Nessa concorrência dos grandes Sujeitos, o problema ainda é saber quem, no fim das contas, Deus ou o Rei, terá a voz preponderante. Como o Rei só se sustenta por referência a Deus, não pode naturalmente ter primazia sobre Deus. De modo que todo o problema que os adeptos da “teoria monárquica” terão de resolver é o de tornar aceitável a ideia de uma possível intercessão entre o fiel e Deus. Será necessário construir, como mostrou Philippe-Joseph Salazar, um “terceiro termo” entre a *vox populi* e a *vox Dei*: a *vox regis*.¹⁰⁵ Salazar examinou de que maneira os adeptos da “teoria monárquica” foram levados a construir esse terceiro termo, que ele apresenta como um “termo oculto, mediador”, mas que nunca passa de um “componente fugidio, imperceptível, evanescente”. A *vox regis* é o órgão da potência régia, e se autoriza pela *vox Dei*; a *vox populi* dedica-se, então, ao louvor, que indica a submissão sagrada (sem a qual essa *vox populi* deve perder-se na depravação). Por sinal, não devemos tomar exclusivamente no sentido figurado essa história de voz. Existe uma verdadeira política da voz. Michel Poizat mostrou perfeitamente a parte vocal e coral com que a liturgia profana do grande Sujeito régio teve de lidar, especialmente com Lully, grande orquestrador do espetáculo lírico e coreográfico régio.¹⁰⁶

Mas isso não é tudo: para que essa *vox populi* não se perca na depreciação, ainda será necessário domesticá-la. Em suma, para construir o lugar de onde esperam a salvação, os pequenos sujeitos

devem submeter-se à instância extremamente modeladora que inventam. Construí-la implica, com efeito, uma rigorosa educação, e mesmo um autêntico adestramento. E de fato haveria domesticação da Corte pelo grande Sujeito régio e adestramento generalizado dos pequenos sujeitos. O que depende do aperfeiçoamento de formas muito precisas de contar, representar, pensar, fabular...

Pois não se trata apenas de fazer contar, de fazer ver, de fazer ouvir, de fazer entender até que finalmente se manifeste, nos pequenos sujeitos fascinados, o grande Sujeito em seu esplendor régio. Trata-se também de obter um adestramento dos corpos, de maneira a fazer com que adotem hábitos de vida, hábitos de mesa, hábitos de trabalho, hábitos de morrer, hábitos de amar, hábitos de pronunciar ou de cantar devidamente controlados. O controle político dos corpos vai muito mais longe e muito além de uma simples correção ortopédica. É preciso ir até as bases materiais do que é, juntamente com o neotenato, naturalmente dado a cada um, a vocalidade, a modulação sonora do ar expirado, base da linguagem articulada, para remodelar sua organização convencional de modo a fazer com que corresponda a novos intervalos significantes passíveis de serem compartilhados pela comunidade que se pretende instituir. A política da voz não remete apenas à encenação da *vox regis*, mas ao controle da *vox populi*. Será preciso que toda a maquinaria sonora do corpo, aquela que modula o ar expirado, “torne-se”, como diz Jean-François Lyotard, “a cavidade fonadora regulada de maneira a respeitar os intervalos pertinentes”.¹⁰⁷

E, com efeito, não devemos esquecer que falar, como primeira atividade de re-presentação, começa por determinada maneira de pôr sons na boca e articulá-los. E o mesmo quanto ao cantar, já que passa por um controle das alturas sonoras que mobilizam especificamente o corpo. Em suma, será necessário, se se quiser cantar a glória de um grande Sujeito, afinar previamente os corpos,

como se faria com instrumentos musicais destinados a serem “sinfonizados”, em seus timbres e suas alturas.

Assim é que a encenação do grande Sujeito no século XVII, remeta ele ao grande Sujeito régio ou ao grande Sujeito divino, passou por um controle das maneiras de falar e cantar. Com o advento do grande Sujeito do absolutismo régio ou religioso, revelou-se a necessidade de imposição de uma disciplina sobre os corpos, para permitir que escapassem à atração divergente dos diferentes localismos feudais e regionais residuais. O século XVII representa, assim, um importante momento de criação e estabelecimento de gramáticas gerais que pretenderam regular as maneiras de significar, de falar e de pôr palavras na boca, vale dizer, de articular e cantar. Foi nesse contexto que Richelieu criou a Academia Francesa (1634) e Vaugelas publicou suas *Observações sobre a língua francesa* (1647), com a recomendação de criar um francês vinculado, segundo propõe, à “maneira de falar da parte mais sadia da Corte”. Já em 1650 consuma-se a separação entre a língua literária de origem aristocrática e as outras linguagens praticadas na França. O francês vivo, inventivo e impertinente de Rabelais e Montaigne é rejeitado como desviante. A hora é de centralização autoritária, baseada na fé monárquica ou divina, de repressão dos dialetos e adormecimento do latim. Em matéria de léxico, é total a ruptura com as tendências livres do século anterior, que só voltarão a surgir no século XVIII. A promoção da língua clássica traduz-se na proscrição de muitas palavras, como *courtois* ou *forcennerie*, acusadas – pelo próprio rei, segundo se diz – de ser “velho gaulês”. Começa a perseguição às “palavras desonestas”, como *convaincu* ou *consistoire*,** por sua sonoridade cheia de ambiguidade (naturalmente, a ambiguidade que se quer depositar nelas). O ensino em francês começa a ser transmitido nas “pequenas escolas jansenistas” das quais sai a *Gramática de Port-Royal* (1660), cuja influência é considerável. Na *Gramática geral e argumentada* de Lancelot e Arnauld o objetivo é

descobrir e formular os princípios a que obedecem todas as línguas. A gramática, acedendo ao nível dos princípios universais, pretende atingir o nível das leis universais.¹⁰⁸ Quanto à fala, é entendida como um simples decalque do pensamento lógico. Essa gramática não se pretende apenas normativa, assim, detalhando uma arte do “bem falar”, mas quer também expor os princípios que fundamentam essa arte. Em todas essas gramáticas, o corpo do grande Sujeito está presente em toda parte como fiador da função semiótica e da troca generalizada de signos. Paralelamente, são fixados os intervalos semânticos, e é nessa época que aparecem os primeiros dicionários modernos (repertórios de sinônimos, de homônimos, de neologismos etc.), de tal maneira que, para bem falar, será necessário, de agora em diante, consultá-los. Vem a público também o dicionário de Furetière (1690), no qual cada termo encontra seu sentido num sistema regulado de diferenças lexicais.

Paralelamente à codificação da gramática por Port-Royal, do léxico pelos dicionários e mesmo da fonética pelo silabário de Jean-Baptiste de La Salle, assiste-se ao estabelecimento dos intervalos fixos numa nova escala. No fim do século XVII, Werckmeister, por um ato de força que corresponde muito bem ao espírito de centralização do século, seja ele monárquico ou teocrático no sentido dos jansenistas ou da Reforma, inventa, com efeito, a escala temperada, através da qual as alturas são repartidas em doze semitons temperados, vale dizer, iguais.¹⁰⁹ Nessa nova escala, Werckmeister livra-se da característica das escalas anteriores (as escalas de Pitágoras e Zarlino), definida pela não coincidência das quintas justas e das oitavas justas, que conferia a cada uma dessas tonalidades possíveis “cores” diferentes. Essa não coincidência derivava do fato de os intervalos de quintas resultarem de uma repetição da relação 3, e os de oitavas, de uma repetição da relação 2. O conjunto não podia coexistir num sistema único, pois não existe potência de 3 igual a uma potência de 2, resultando a existência de modos irreduzíveis uns

aos outros. Foi por um autêntico ato de força que Werckmeister inventou a escala temperada. Ele repartiu a diferença entre as diferentes notas da escala, recorrendo à equação: doze quintas = sete oitavas. Assim, os modos específicos se perdem, em proveito de uma possibilidade de transposição generalizada. O imenso inconveniente seria que, em função desse temperamento, os intervalos, à exclusão da oitava, tornam-se todos “falsos” em relação às ressonâncias naturais (as quintas são por demais pequenas). Mas se se perde a cor particular dos antigos modos, absolutamente singulares e irreduzíveis uns aos outros, ganha-se pelo fato de tudo se tornar passível de transposição e intercambiável numa economia sonora geral.¹¹⁰

Com a escala temperada, em suma, o poder se insinua bem longe no interior dos corpos, até fazê-los cantar desafinado em relação às ressonâncias naturais, para que possam de certa maneira cantar “afinados” na nova economia geral, feita de intervalos regulados e controlados nos quais essa parte eminentemente sensível do corpo, a voz, deve absolutamente entrar. Trata-se, de certa maneira, como no caso do léxico, da pronúncia ou da gramática, de não permitir que as vozes se percam num gozo vocal ou verbal que, escapando ao intervalo e à troca regulada dos signos, dos significantes e dos sons, não pudesse ser capitalizado pelo poder absoluto.¹¹¹

Por sinal, esse controle político sobre os corpos seria perseguido pelo grande Sujeito que se seguiu: a República decorrente da Revolução Francesa declararia guerra ao patoá e às línguas locais. O que teria continuidade, no século XIX, pela instrução pública, generalizando o francês em todo o território.¹¹² O estabelecimento da troca generalizada de valores – inclusive valores semióticos (léxicos, fonéticos, sonoros...) – não deixaria de estar vinculado, naturalmente, ao desenvolvimento posterior do capitalismo, inteiramente coextensivo à transformação de todo valor de uso em valor de troca, ou seja, em mercadorias.

Antes da França, já na segunda metade do século XVI a Espanha conheceu o absolutismo. Certos historiadores afirmam inclusive que o absolutismo luisquatorziano é de origem espanhola.¹¹³ O “Século de Ouro” espanhol estende-se da década de 1530 à de 1640. Essa expressão remete não só ao brilho da civilização (Teresa d’Ávila, João da Cruz, Cervantes, El Greco...) mas também à forma quase absolutista conferida ao poder por Filipe II, assim como ao poderio econômico e político da Espanha, que na época domina os Países Baixos, o Franco Condado, a Itália do Norte (a região de Milão), a Itália do Sul (os reinos de Nápoles e da Sicília), Portugal, três quartos da América e o arquipélago das Filipinas.

Entretanto, essa grandeza política e econômica, já comprometida sob Felipe III, desgastou-se ainda mais na época de Filipe IV (1621-1665). Paradoxalmente, contudo, foi mantida no nível das artes e das letras. Filipe IV, que escreve *comedias* e poemas, gosta de oferecer festas em suas residências, onde as representações teatrais são particularmente apreciadas. Em suma, o rei, mesmo enfraquecido, cuida da encenação do Rei e da Corte, constantemente apoiando as Artes. Velázquez, decidindo sobre o local de exposição das pinturas encomendadas pelo rei, tem ativa participação na decoração dos dois palácios madrilenhos da Corte, o velho Alcazar e o Buen Retiro, cuja construção teve início em 1632. De certa maneira, ele atua como diretor dos museus reais. E, como se sabe, Velázquez pinta o Rei, a família real e a Corte.

Muito já se glosou sobre *As meninas****, quadro pintado por Velázquez em 1656. O quadro desorienta. Não sabemos exatamente o que olhar.

Devemos ver o pintor, de pé diante de uma imensa tela virada, o braço direito dobrado e o pincel em espera acima da paleta segurada pela mão esquerda, contemplando seu tema diante do quadro?

Devemos ver o que a tradição reconhece como a infanta Margarida cercada de suas acompanhantes (Maria Agustina Sarniento e Isabel de Velasco), de uma governanta e de um religioso, de dois anões, um dos quais é o bufão italiano Nicolaso Pertusato, e de um cão, no momento em que todo esse grupo entra no ateliê de Velázquez, que está pintando os pais da infanta, o rei Filipe IV e a rainha Mariana? Seria o caso de acomodar a vista no retângulo luminoso da parede ao fundo, mais ou menos no centro do quadro, para diferenciá-lo de imensos quadros sombrios pendurados nessa mesma parede, e aí descobrir um espelho cujo reflexo forneceria o verdadeiro tema da representação, o casal real disposto na frente do quadro? Devemos nos concentrar na imensa tela virada à esquerda do quadro, tentando esclarecer o que estaria sendo pintado nela, o retrato do casal real, o próprio quadro das *Meninas* ou ainda uma outra coisa, ou mesmo nada? Devemos enfim dar alguma importância à ação do personagem identificado pela tradição como sendo um parente de Velázquez, Nieto, grande mordomo do rei, aparecendo bem ao fundo, no vão de uma porta, de pé no alto de alguns degraus? Entre essas cinco possibilidades, fica difícil decidir, e assim somos de certa maneira levados a nos perguntar, como Théophile Gautier, cuja primeira vocação era a pintura: “Onde está o quadro?” Ou a exclamar, como Luca Giordano, o grande pintor virtuoso do barroco do século XVII, que devia ser bem difícil impressionar em matéria de artifícios: “É a teologia da pintura.” Além disso, aumentando ainda mais o mistério e nos deixando mais perdidos, não é possível extrair nada do título, pois Velázquez não escolheu um; só depois de sua morte o quadro passou a ser chamado *A família*, para ser posteriormente rebatizado de *As meninas*, nome pelo qual o conhecemos hoje.

Esse quadro, por seu próprio mistério, intrigou muito. Perdeu-se a conta dos estudos e reproduções das *Meninas* por outros artistas. Picasso pintou em 1957 as suas *Meninas*, uma série de 44 telas. Existe uma peça de teatro do dramaturgo espanhol contemporâneo

A. Buero Vallejo, *Las meninas* (1960), meditação sobre o quadro de Velázquez na qual o artista cheio de ideais é representado às voltas com a corrupção. As exegeses das *Meninas* são muito numerosas; retomarei aqui apenas algumas.

Devemos começar, naturalmente, pelo famoso texto de Foucault que constitui o capítulo I de seu livro *As palavras e as coisas*, publicado em 1966.¹¹⁴ Foucault busca situar o centro dessa composição, aquilo que poderia unir suas diferentes partes. Ele define esse centro ao mesmo tempo como real e ausente do quadro, situando-o em Filipe IV e sua esposa, aos quais vem superpor-se o que ele chama de “três funções ‘olhantes’”: “o olhar do modelo no momento em que é pintado, o do espectador que contempla a cena e o do pintor no momento em que compõe seu quadro”.¹¹⁵ Essas três funções “olhantes” confundem-se “num ponto exterior ao quadro” a partir do qual “torna-se possível a representação”. Essa realidade em torno da qual se ordena o quadro é, portanto, invisível. E essa realidade invisível é, no entanto, difratada em três figuras projetadas no interior do quadro: “à esquerda, o pintor com sua paleta na mão (autorretrato do autor do quadro); à direita, o visitante (...); no centro, finalmente, o reflexo do rei e da rainha.” Esse reflexo no espelho mostra, na verdade, o que a infanta e seu séquito olham na frente do quadro.

O fato estranho é que essa análise extremamente fina e precisa de Foucault, ocupando nada menos que dez páginas compactas, seja concluída abruptamente numa dezena de linhas, que além do mais começam por um “talvez”. Por que tanta minúcia na análise para chegar a tão pouca convicção na conclusão? “Talvez exista nesse quadro de Velázquez”, escreve, assim, Foucault, “como que a representação da representação clássica, e a definição do espaço que ela abre.” É bem conhecida a tese de Foucault: a representação repousaria num vazio essencial: “o desaparecimento do que a funda – daquele a que ela se assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa

de semelhança. Esse próprio tema – que é o mesmo – foi elidido. E finalmente liberada dessa relação que a amarrava, a representação pode se dar como pura representação”. A própria representação teria avançado, assim, sobre a realidade primeira que interessava representar – o que é confirmado por Foucault no capítulo IX, a respeito do século XIX (cf. IX.2, “O lugar do rei”, e IX.3, “A analítica da finitude”). Desse modo, as linguagens teriam adquirido sua autonomia em relação ao que havia a representar, vale dizer, ao referente. Em suma, “as palavras” (os signos, inclusive pictóricos) ter-se-iam libertado das “coisas” para se transformarem em realidades próprias, puros significantes agenciados num sistema, em vez de funcionarem como simples reflexos do mundo.

Ao mesmo tempo que meu grande interesse pela análise iconográfica de Foucault, confesso aqui minha perplexidade ante sua conclusão. Parece-me que nunca foi feita uma melhor análise topológica desse quadro (para comparar especialmente com as de Lacan ou as dos historiadores da arte – voltarei ao assunto), e no entanto considero que Foucault de certa maneira ficou em suspenso diante do sentido a lhe conferir.

Para começar, Foucault parece pensar aqui que antes da representação clássica existia um vínculo necessário entre a representação e o que havia a representar, vale dizer, um vínculo entre a “palavra” e a “coisa”. Ora, trata-se de uma visão completamente “clássica” sobre a evolução da representação, fazendo como se, numa anterioridade hipotética, se representasse a coisa, ao passo que depois ter-se-ia passado a representar a representação. Na verdade, em qualquer época a representação inventou o referente que tinha a representar. Ela representou aquilo que nunca se tinha visto e o que eventualmente nunca tinha existido – caso contrário, teríamos de acreditar que os gregos realmente tinham visto os deuses de que falavam seus mitos, ao passo que os animistas realmente tinham ouvido e visto seus espíritos em seus

ritos e os cristãos tinham de fato encontrado o Deus de que as Escrituras davam conta. Neste sentido, não existe um corte no modo representacional. A linguagem, as artes sempre criaram realidades, e podemos inclusive considerar que a função essencial da segunda natureza é criar realidades de substituição (vale dizer, epirrealidades) em relação às que faltam na primeira natureza.

Por outro lado, aqui mesmo, Foucault não parece muito foucaultiano, na medida em que aparentemente acredita que o rei Filipe IV, como referente, realmente existia (o quadro simplesmente tomando a decisão de não representar a “coisa”), embora não passe, por sua vez, de uma construção discursiva, narrativa e representacional – o que Foucault, mais que qualquer outro analista, não pode ignorar; é inclusive a grande lição foucaultiana: o poder como construção discursiva. O que o quadro mostraria na verdade é que a representação não repousa na elisão da coisa real, o rei, mais literalmente em nada, só que um nada minuciosamente construído pela própria representação. Longe de ser libertada a representação daquilo que a prendia, é ela que continua incumbida de produzir o referente – sendo a verdadeira novidade das *Meninas* mostrar como ela procede.

As análises de Lacan não nos ajudam muito a ver com mais clareza. Lacan, com efeito, “relê” *As meninas* como relê nessa época estruturalista certo número de textos clássicos, para neles circunscrever a posição do analista. Em seu seminário de 1961-62, *A transferência*, assim, ele relia *O banquete* para ver em Sócrates o primeiro analista. Por que não? Afinal, é possível que a profissão de analista também seja velha como o mundo. Aposto que acabaremos encontrando um “sujeito que supostamente sabia” nos afrescos de Lascaux ou da gruta de Chauvet... Seja como for, Lacan o encontra na pintura clássica. Assim é que, no seminário de 1965-66, *O objeto da psicanálise*, ele olha *As meninas* para decifrar, na posição de Velázquez, a postura do analista, que, virando uma carta como o

pintor vira sua tela, mostra o que há para ver ao mesmo tempo que o subtrai ao olhar: o irrepresentável objeto *a*, causa do desejo. A tela virada vale, então, como “o representante do que é a representação do espelho” (25 de maio de 1966) – vale dizer, para Lacan, o significante, que ele faz com que corresponda ao *Vorstellungsrepräsentanz* de Freud, geralmente traduzido como “representante da representação”.

Mas a análise é muito confusa: no momento dessas sessões, em maio de 1966, Lacan provavelmente leu um resumo do livro de Foucault que seria publicado no outono de 1966, lançando-se (na presença de Foucault, que compareceria a duas sessões apenas) a um exame excessivamente sutil das combinatórias de perspectivas, que supostamente revela planos diferentes nas *Meninas*. Ele se refere a várias correntes históricas da geometria e particularmente às pesquisas de Pappus e Brianchon, mas se inspira, sobretudo, nos trabalhos do matemático francês Desargues (1593-1662), pioneiro da geometria projetiva e autor de uma pequena obra considerada muito obscura, publicada em 1639, dois anos depois da *Geometria* de Descartes: o *Esboço de projeto de uma apreensão dos acontecimentos dos encontros do cone com um plano*.¹¹⁶

Não podemos deixar de constatar: quanto mais Lacan aplica a geometria projetiva a esse quadro, mais ele explica, e mais seus ouvintes parecem perdidos. Essa flutuação manifesta-se através de várias intervenções carregadas de grande perplexidade, tanto mais justificada, ao que parece, na medida em que o psicanalista não considerou necessário fazer – ou mandar fazer – uma exposição prévia dessa geometria projetiva, extremamente complexa, e à qual está constantemente se referindo. Além disso, ele mandou projetar reproduções das *Meninas* de muita má qualidade, deixando em obscuridade quase total os três quartos superiores do quadro. E, por sinal, Castoriadis, Green e Audouard, levados a intervir mais ou menos longamente, confessam seu grande embaraço. O próprio

Foucault, solicitado por Lacan: “Não estou deformando o que você diz?”, limita-se a responder: “Você reforma.” Lacan por sinal tentou fazê-lo crer que ele seria o único a não conseguir entender seu raciocínio, por não ter assistido aos seminários anteriores: “Para alguém como Foucault, que não assistiu a nossas conversas anteriores, isto pode parecer um pouco além dos limites do esquema, por assim dizer” (sessão de 18 de maio de 1966). Mas fica evidente que os que assistiram a todas as sessões não se saíram melhor. E Lacan parece perceber, por sinal, a situação difícil em que se encontra seu auditório, pois declara (trata-se aqui apenas de um exemplo, sendo numerosos nas três sessões os enunciados desse tipo): “Estas não são coisas que lhes peço que admitam em nome de uma construção que seria minha. Não posso empurrar para vocês a porta da geometria projetiva, sobretudo para aqueles que ainda não têm sua prática. Mas é muito fácil para qualquer um remeter-se a ela e ver que não há o que mudar no que aqui exponho. A saber, que resulta disso que temos dois pontos sujeitos em toda estrutura de um mundo projetivo ou de um mundo perspectivo. Dois pontos sujeito. Um é um ponto qualquer na linha do horizonte, no plano da figura. O outro está na interseção de uma outra linha paralela à primeira, chamada linha fundamental, que exprime uma relação do plano-figura do solo projetivo com a linha para o infinito, no plano-figura” (sessão de 11 de maio de 1966). Lacan admite que seu auditório não entende patavina, mas nem por isso deixa de insistir. Existem dois pontos sujeito nas *Meninas*: o ponto principal de fuga na linha do horizonte e os pontos distância. Já é suficientemente complicado, mas além disso é necessário introduzir entre esses dois pontos sujeito a divisão do sujeito, sabendo-se que esses dois pontos valem como retas infinitas em cujo intervalo seria situado o objeto *a*, indo da queda do olhar de Velázquez à apresentação do esplendor fálico da infanta...

Na verdade, acabamos entendendo que a análise de Lacan é conduzida de maneira a ler no quadro de Velázquez sua própria fórmula do fantasma, \$ <> a, e que é construída sobre o que não podemos deixar de chamar um infame jogo de palavras, a fenda, que vai da “fenda” das pálpebras no olhar do pintor à “fenda da infanta”: “No lugar do objeto olhar do pintor que cai (...), o pintor vem colocar algo que faz do Outro, dessa visão cega que é a do Outro, na medida em que suporta esse outro objeto, esse objeto central, a fenda, a menininha, a *girl* enquanto falo” (sessão de 25 de maio de 1966).

Se esses significantes são adequados ao que Lacan pretende demonstrar, não estou tão certo assim de que realmente decorram (ou seja, iconograficamente) da própria pictorialidade de Velázquez. Em suma, supondo-se que o psicanalista nos ofereça em sua análise um momento eventualmente apreciável de construção teórica (questão que deixo de lado, mas que precisaria ser levantada), não é certo que essa elaboração remeta realmente ao que nos interessa aqui: uma exegese do quadro de Velázquez em sua relação com a função régia – objetivo que, no entanto, Lacan declara ser o seu. Resumindo, insisto em acreditar que a queda do olhar do pintor diante do esplendor fálico da infanta, se nos informa de maneira útil sobre a posição do analista, equiparada aqui à arte do pintor, não esgota a questão central colocada por esse quadro, que tem a ver com a constituição e a representação do grande Sujeito. E, no entanto, Lacan fala da “função do rei”, da “ordem monárquica” e da “onisciência de Deus” (sessão de 25 de maio de 1966), e o faz inclusive em belas formulações: “Continuamos jogando bola entre o nosso olhar, o olhar de Deus e alguns outros pequenos objetos como o que nos é apresentado, nesse quadro, pela infanta” (sessão de 25 de maio de 1966). Entretanto, obcecado com a elucidação da posição do analista, ele relega aquele que nunca vemos, mas que está em toda parte (vale dizer, o rei em três lugares: em carne e osso fora de

campo, diante do grupo principal, em representação pintada na tela virada, em reflexo no espelho). Em suma, um perfeito grande Sujeito, em lugar nenhum e em todo lugar. Ora, Lacan poderia ter sido aquele que fornece a chave indispensável para esclarecer a questão da função régia: o quadro, com efeito, mostra um rei passando por um teste sob todos os aspectos análogo ao que ele descreve em seu estádio do espelho. Entretanto, assim como Foucault aparentemente esquece de ser foucaultiano diante desse quadro, Lacan aparentemente esquece de ser lacaniano, deixando de usar em sua justa medida o conceito fundamental através do qual entrou na psicanálise, o espelho... Ele aparentemente não sabe o que fazer com o famoso espelho plano da parede do fundo, onde se refletem o rei e a rainha, embora disponha da teoria do estádio do espelho. E vai buscar um outro espelho, o espelho esférico, o de 1958, usado em seus *Escritos* em “Observação sobre a relação de Daniel Lagache”, que, por ilusão de ótica, faz com que apareça um buquê num vaso.¹¹⁷ Acontece que o quadro de Velázquez não mostra nenhum espelho desse tipo, o que não impede Lacan de afirmar que deveria haver um, pela geometria projetiva utilizada. A infanta seria, portanto, o buquê buscado pelo psicanalista, sabendo-se que o buquê que se reflete no espelho esférico e que aparece no vaso, segundo Lacan, “é todo o lugar do objeto *a*” (sessão de 25 de maio de 1966). O objeto *a*, no caso, seria assim, aqui, a infanta Margarida, designada ao rei como seu fantasma por Velázquez. No centro do quadro, na interseção das duas linhas que havia sido identificada por Foucault, seria, então, apresentado, num “esplendor fálico irreal”, o fantasma.

De minha parte, o que aparece com relevo especial é que, se essa interpretação pode ser sustentada, só o é como uma psicanálise do rei, conduzida por um Velázquez desempenhando o papel do analista. É dessa saída que Lacan parece subitamente dar-se conta no fim das três sessões dedicadas às *Meninas*, quando afirma: “Verifica-se [depois do que eu analisei] esse algo que não é, naturalmente, a

psicanálise do rei, pois antes de mais nada é da função do rei que se trataria, e não do rei propriamente dito.” Cabe aqui sublinhar: eis uma esplêndida denegação do psicanalista. Naturalmente, ninguém pensava que se tratava de fazer a psicanálise do rei. Mas se Lacan se justifica, é provavelmente porque a ideia lhe ocorreu a propósito do que estava fazendo. E, por sinal, a intuição era notável: sua análise das *Meninas* termina em psicanálise do rei e deixa de lado a analítica da função do rei. Mas o fato é que passamos bem perto. Teria bastado que Lacan utilizasse o que o quadro lhe apresentava na grande parede do fundo, o espelho plano onde se refletem o rei e a rainha. Ele teria todas as condições de fazê-lo. Toda a sua análise teria sido alterada. Mas ele ter-se-ia tornado foucaultiano.

Não tenho, portanto, muita escolha: resta-me apenas, depois dessa dupla constatação de carência, tentar ser lacaniano no lugar de Lacan, como devo tentar ser foucaultiano no lugar de Foucault. Mas antes de empreender a análise das *Meninas* nesse sentido, devo aqui dar conta, ainda que brevemente, de leituras de historiadores da arte. Eles se escoram o mais das vezes em cálculos eruditos de perspectiva para fornecer as interpretações mais divergentes entre os elementos constitutivos do quadro. Por exemplo, como o quadro contém vários pontos focais de perspectiva, tentou-se saber se a imagem do espelho era de fato a do casal régio ou se não seria antes o reflexo do sujeito que estava na tela virada (o casal régio). Outro exemplo ainda: como o quadro tem 3,18 m por 2,76 m, ao passo que a maioria das estimativas estabelece aproximadamente 2,80 m por 2,70 m para o quadro dentro do quadro, levantou-se a questão de saber se Velázquez, em vez de pintar o retrato do rei e da rainha, não estava pintando as próprias *Meninas* na tela virada...

A análise mais extraordinária a esse respeito é a de Campo y Frances.¹¹⁸ Ela foi apresentada na França pelo psicanalista Érik Porge, que nela identificou um possível apoio à análise lacaniana. Porge publicou um artigo em que retoma essa tese do pintor-analista,

como bem deixa claro o título de seu artigo: “O analista na história e na estrutura do sujeito como Velázquez em *As meninas*.”¹¹⁹ O artigo de Porge apresenta um triplo mérito: ele restitui bem a análise de Lacan que apresenta a posição do analista como análoga à do pintor no quadro, torna um pouco mais acessível a análise iconográfica muito confusa de Lacan e apresenta os trabalhos de Campo y Frances.

A análise de Campo y Frances é a de um engenheiro que interroga *As meninas* a partir das leis da perspectiva.¹²⁰ Para começar, ele observa que a tela virada apresenta bordas gastas. Não se trata, portanto, de uma tela nova, de uma tela para pintura, mas de uma cortina, o que permite supor que Velázquez pinta na verdade numa outra tela, invisível, pousada diante da cortina. Depois, Nieto Velázquez, em segundo plano iluminado à direita, não puxa uma cortina, mas aciona um grande espelho giratório que capta os raios luminosos que vêm do exterior e os reflete sobre um outro espelho, invisível, oculto por trás da porta. Esse segundo espelho dirige os raios concentrados para uma “lanterna mágica”, espécie de epidiascópio da época (oculto pela tela virada), como tenderia a indicar o raio de luz no piso, indo da porta à parte posterior da tela virada. Essa máquina ótica teria a função de mandar para a cortina da tela virada uma imagem pintada num pequeno quadro depositado sobre uma mesinha. A imagem projetada na tela seria, portanto, a do rei e da rainha pintada nesse quadrinho, e ela é que seria refletida no espelho do fundo. O objetivo, então, seria divertir a infanta com um dispositivo de projeção. Cabe notar, de passagem, que se trata de uma infanta muito pascaliana, pois precisa ser muito divertida: além do grupo de acompanhantes ao seu redor, ela é convidada a assistir a algo que ainda não existe... uma sessão de cinema.

Campo y Frances chega a dar o lugar, o dia e os dois tempos em que o quadro foi pintado. Ele teria sido executado a 23 de dezembro de 1656 numa sala do Alcazar de Madri, posteriormente destruída

num incêndio. Às 3h06, Velázquez está diante da tela virada e diverte a infanta com sua projeção. E às 5h08 ele passa diante do grupo e pinta o quadro, representando-se diante da tela virada. Desses dois tempos e dessas duas posições de Velázquez, por sinal, resultaria a pluralidade constatada das linhas de perspectiva.

A interpretação de Campo y Frances é sedutora, mas se o quadro já está saturado de elementos manifestamente subtraídos ao olhar (o rei e a rainha, o que é pintado na tela virada), ela implica além do mais que acreditemos incondicionalmente na existência de elementos totalmente invisíveis: o segundo espelho, o epidiascópio, o quadrinho, a pequena tela em que Velázquez pinta... Ou seja, muitas suposições.

Vou dizê-lo aqui sem rodeios: a interpretação, por magnífica que seja, faz-me pensar irresistivelmente nas interpretações delirantes, de tal maneira mobiliza e se escora no que não é visto no quadro. Quem não sabe que, se quisermos realmente, será possível encontrar as relações mais manifestas entre as dimensões das cabines telefônicas inglesas, a distância da Terra à Lua e o tamanho das pirâmides? Mas a convergência das medidas jamais provará alguma coisa... pois basta procurar para encontrar. Exatamente como nos complexos cálculos de perspectiva sobre *As meninas*. Com efeito, a busca de “provas geométricas” só poderia valer se Velázquez tivesse praticado a estrita perspectiva clássica derivada do Renascimento. Ora, como sabemos, ele praticava uma perspectiva barroca, a mesma que era mobilizada na criação de anamorfofes.¹²¹ Adotando esses procedimentos, portanto, Velázquez podia perfeitamente “falsear” as perspectivas, assim como o arquiteto modifica a trajetória das colunas ao afastá-las na direção do alto, para que o espectador sujeito à perspectiva as perceba como perfeitamente paralelas. As medidas e o cálculo das perspectivas, portanto, nada provam. E certamente podemos dizer, a partir desses elementos, se o reflexo no espelho corresponde a uma escala correta ou se a dimensão do

quadro no quadro é ou não a dimensão do próprio quadro. Mas nada garante que Velázquez não se tenha limitado a dar a impressão ao espectador de que o reflexo no espelho possa ser semelhante à boa escala ou que a tela real e a tela virtual possam parecer de mesma dimensão. O que importa antes de mais nada, com efeito, é a ilusão criada. E, por sinal, não terá sido por acaso que essas hipóteses sobre o reflexo ou sobre o sujeito da tela tenham sido levantadas por espectadores atentos: se elas foram levantadas, é porque era possível fazê-lo.

Devemos, portanto, retomar a análise em outras bases, e para isto, como anunciei, tentarei ser foucaultiano e lacaniano ao mesmo tempo, exatamente onde eles deixaram respectivamente de sê-lo diante das *Meninas*. Partirei da análise de Foucault: o pintor representado olha o rei e a rainha situados na frente do quadro; esse plano anterior reflete-se no espelho da parede do fundo e Velázquez pinta o retrato do rei e da rainha na tela virada. A vantagem dessa hipótese é que ela se sustenta sem que seja necessário imaginar maquinarias dissimuladas. Já indiquei que essa explicação precisava ser completada, pois não basta concluir por uma entrada, a partir desse quadro, na pura representação liberada do modelo ou do referente. É, inclusive, o contrário que se dá, pois o que o quadro tenta criar é exatamente o referente: o rei como tal. Já vimos de que maneira Hyacinthe Rigaud tratava de criar referente no retrato de Luís XIV. Ele obrigava a supor uma cena anterior, com um “estádio do espelho” lacaniano do rei, no qual o rei assistia à jubilosa assunção do Rei. Rigaud pintava o Rei em trajes de sagração, de modo que só restava ao rei, diante desse retrato, tomar-se pelo Rei. Criado esse referente, o espectador via-se na posição não de olhar o retrato do Rei, mas de ser olhado pelo Monarca e constituído por esse próprio olhar como sujeito político assujeitado.

Falta, portanto, à análise de Foucault um conceito para dar continuidade a seu estudo, mas esse conceito é lacaniano. E falta a

Lacan a continuidade de sua análise até entrar numa (psic)analítica do poder, mas esse campo é foucaultiano. Em suma, o que aconteceu foi exatamente aquilo contra o qual Lacan advertia no início de seu curso de 18 de maio de 1966, quando, dirigindo-se a Foucault, então presente, declarava: “As coisas [em nossas reuniões] não devem ser essas coisas dos dois lados, do seu e do meu, e imediatamente identificáveis nesse nível, caso contrário, de que adiantaria?” Naturalmente, aquilo que se devia absolutamente evitar foi o que aconteceu: as “coisas” de tal maneira ficaram “dos dois lados” que os dois grandes espíritos da época conseguiram, nessa questão importante, desperdiçar seu encontro. Ambos se recusaram a dar o passo que os teria levado a se encontrar, permitindo-lhes propor uma interpretação decisiva das *Meninas*. Ora, são exatamente esses dois passos que nenhum dos dois quis dar no auge do estruturalismo em 1966 que devemos nos aventurar a dar hoje. É preciso, em suma, introduzir o estádio do espelho na analítica do poder.

Uma vez introduzido, logo nos damos conta de que o mesmo dispositivo do quadro de Hyacinthe Rigaud funciona no quadro de Velázquez: um estádio do espelho do rei, com a ressalva de que são primeiro que tudo a Corte, a infanta e seu séquito, e não os espectadores, que são testemunhas do momento em que o rei se constitui como Rei.¹²² O grupo na frente do quadro é visto pelo rei no momento em que ele é surpreendido por esse grupo numa miragem autoconstitutiva dupla (espelho do fundo e sobretudo retrato na tela virada, invisível para o espectador mas visível para o grupo na frente do quadro). A grande novidade desse quadro em relação ao de Hyacinthe Rigaud é que aqui podemos ver perfeitamente de que maneira o rei se constitui como Rei. Esse quadro de certa maneira faz parte da cena anterior à visão do retrato do rei que Louis Marin era obrigado a imaginar diante do retrato do

rei Luís XIV. Com efeito, vemos aqui um espelho e a constituição do rei como Rei pelo pintor. É seu gesto de transfiguração que transforma o rei em Rei. O verdadeiro tema do quadro, portanto, é o poder de representação detido pelo pintor: esse poder é, de certa forma, fundador do poder do próprio rei. O poder do rei fundamenta-se assim no poder de representação do Rei detido por aquele que possui a arte de representá-lo.

Em sua sessão de 15 de maio de 1966, o psicanalista assinalara muito justificadamente que na época em que *As meninas* foi pintado (1656) Velázquez não tinha como estar usando a cruz da ordem dos cavaleiros de Santiago, que, no entanto, exhibe em seu autorretrato das *Meninas*: ele só seria homenageado com essa importante honraria dezoito meses depois, e a insígnia só podia efetivamente ser usada oito meses depois, ou seja, em 1659. Ora, como Velázquez morre em 1660, diz a lenda que depois de sua morte o próprio rei teria pintado a cruz no peito do retrato de Velázquez em *As meninas*. Lacan interpreta esse gesto como uma homenagem do rei àquele que soube demonstrar que “este mundo cabe inteiro no fantasma”. Peço vênia para considerar que se trata antes de um tributo do rei à memória daquele que verdadeiramente o fez rei. Sem o artista, ele não o teria sido – o que de fato justificava a recompensa suprema.

Essa observação permite entender a diferença no acesso à função monárquica de Luís XIV e Filipe IV. Se Velázquez foi capaz de pintar-se pintando o rei e Rigaud não soube mostrar-se (ficando reduzido à prática da arte do autorretrato), isso naturalmente decorre de uma diferença de grau no absolutismo monárquico. O de Filipe IV já estava de tal maneira debilitado que ele teve de permitir que se mostrasse o artista que contribuía para edificá-lo, ao passo que o de Luís XIV foi capaz de apagar seus traços para fazer crer que devia essa assunção exclusivamente a si mesmo.

Velázquez ocupa, assim, uma posição extraordinária: o poder régio teve de reconhecer que se fundava exclusivamente na arte

daquele que o representa. Mas se a representação é mais forte que aquilo que representa, por que, então, não mostrar que o próprio poder é que é um fantasma? E é muito provavelmente o que revela o quadro das *Meninas*.

Nessa medida, o rei poderia, como prevê a teoria dos dois corpos do rei, ser apenas um simples manequim, infinitamente mais seguro para fazer as vezes de grande Sujeito do que um corpo orgânico de neotênio, sempre fraco e perecível. Velázquez revela, em suma, a verdade oculta, o que não devia ser dito: o rei está nu. Louis Marin, trabalhando no retrato do rei da França no século XVII, ou seja, na mesma época em que Velázquez pintava *As meninas*, fixava esta regra absoluta: “Ninguém [deve saber] que o rei é apenas sua imagem e que, por trás do retrato ou além dele, não há o rei, mas apenas um homem.”¹²³

Ora, é precisamente essa regra que Velázquez transgride: ele dá a entender que é um homem, ou seja, um neotênio, que desempenha o papel. E, por sinal, Velázquez não se eximiu, em várias oportunidades, de “arrumar” o retrato de Filipe IV e alguns outros grandes deste mundo. Basta lembrar do *Filipe IV na juventude*, do Museu do Prado, pintado por volta de 1630, no qual vemos um rei simiesco, filiforme, magricela e prognato. Basta lembrar os retratos, pintados por Velázquez, dos monstros de todos os tipos que pululam na Corte barroca de Filipe IV. Basta lembrar, finalmente, o retrato do chefe da cristandade, o papa Inocêncio X, representado como personagem ao mesmo tempo autoritário, inibido, inchado e sem encantos.

E, inclusive, a mensagem de Velázquez – “o papel é desempenhado por um neotênio!” – foi perfeitamente entendida por outros pintores. Poderíamos evocar aqui a terrível ironia de Goya com a família monárquica, um século e meio depois. A trágica farsa de uma humanidade em busca de grandes Sujeitos conduz aquele que a percebe à beira de um abismo em que o terror disputa a primazia

com a farsa. Indo um passo adiante de Velázquez na exploração de todos os aspectos dessa condição, Goya faria nascer a pintura moderna, tanto em seus temas quanto em sua feitura: um toque rápido que já evoca a técnica impressionista.

Poderíamos evocar também a série de retratos de Inocêncio X por Francis Bacon com base em Velázquez, nos quais o papa revela-se uma espécie de símio desamparado, enlouquecido, empetecado e enjaulado em seu próprio trono – ou seja, um perfeito retrato de neotênio como papa.¹²⁴

O Rei só existe, portanto, como criatura do criador. Este pode, assim, fazer o que bem entender: um rei em trajes de sagração ou um grande idiota prognato. O senhor do senhor, nesse sentido, é aquele que pinta o senhor.

Poderíamos imaginar, para concluir, que Velázquez, situando o espectador do quadro no exato lugar do olhar do rei, convida o espectador a se insinuar no interior do rei de maneira a se tomar pelo rei durante alguns minutos e ver qual o efeito.

Para dar conta desse momento terminal na apreensão do quadro pelo espectador, é necessário reconstituir os momentos sucessivos que ele encena – o que é negligenciado em praticamente todas as análises. Elas esquecem, no caso, que o espaço (o espaço fixo do quadro) gera tempo. Aí está o problema crucial, pois bem sabemos o quanto a imagem fixa geralmente é inadequada para dar conta do tempo, considerando-se a não congruidade das dimensões da temporalidade e da espacialidade. De fato, se quisermos representar uma consecutividade temporal, utilizaremos com frequência uma sucessão de imagens fixas. É o caso, por exemplo, das quatorze estações da *Via Crucis*: elas são apresentadas em igual número de imagens. De maneira geral, uma só imagem fixa representa um único instante. É um instantâneo, que certamente pode valer por toda a eternidade – o que, aliás, é a causa do lado pungente da imagem fixa, a foto, por exemplo, na qual um instante entre todos é fixado por toda a

eternidade. Entretanto, quando uma imagem fixa toma a si representar alguns instantes, dois ou três, num único espaço, têm início as dificuldades. Pois é necessário infringir uma regra: em vez de representar, por exemplo, um personagem uma vez, como se costuma fazer, será necessário representá-lo duas vezes no mesmo espaço. E o efeito não poderá deixar de parecer estranho: teremos um personagem duplicado na mesma imagem, realizando duas ações diferentes. Nesse caso, cabe ao espectador reconstituir a sucessão temporal. O que foi feito, pelo menos a partir do Renascimento. Por exemplo, com Masaccio, em vários dos célebres afrescos da capela Brancacci de Florença, entre eles *O pagamento do tributo* ou *O tributo de São Pedro*, pintado em 1427. Vemos aí São Pedro três vezes. No centro, entre os apóstolos, quando o coletor cobra o imposto e Jesus indica a Pedro onde encontrar o dinheiro. À esquerda, quando Pedro tira a moeda da boca de um peixe. À direita, quando Pedro entrega a soma ao coletor de impostos.

A enorme força do quadro de Velázquez decorre do fato de articular cinco tempos sucessivos sem que qualquer dos personagens seja representado duas vezes. Convém, assim, proceder a uma autêntica diegese desse quadro. Não considero aqui “diegese” no sentido clássico de Platão ou Aristóteles, quando distinguiam a diegese da mímese (o que, bem sucintamente, nos coloca diante da escolha entre contar a ação ou mimetizá-la), mas no sentido atual, o que é usado no cinema: “Enumeração detalhada, rigorosamente cronológica e sem omissão, dos acontecimentos de uma narrativa” (*Grand Dictionnaire terminologique*). Naturalmente, não foi por acaso que recorri aqui a um termo de análise cinematográfica, na medida em que essa imagem fixa das *Meninas* suscita ao seu redor movimentos cuja sucessão temporal é necessário estabelecer. Senão, vejamos.

Primeiro tempo. Estamos no dia 23 de dezembro de 1656, às 3h06 (reproduzo sem discussão as suposições absurdamente precisas

de Campo y Frances, que têm a vantagem de se apresentar como numa intriga policial quando chegamos ao momento final, o da reconstituição dos fatos e da identificação do culpado). Velázquez está diante do quadro. Ele pinta a sala, o quadro virado e os cortesãos que aguardam a chegada do rei.

Segundo tempo. Às 5h08, o rei chega acompanhado da rainha, e se instala no lugar do pintor. Velázquez “entra” então no quadro e se pinta pintando o rei na tela virada. A imagem do rei e da rainha é fixada no espelho do fundo, enquanto todos assistem ao estádio do espelho dos dois e a Corte se constitui como tal, o que se configura na assunção da infanta.

Terceiro tempo. O rei parte, a Corte se dispersa, o quadro é pendurado entre os outros quadros que podem ser vistos na sala e que representam Apolo e Marcias, uma disputa entre Aracne e Palas, o sequestro de Europa e alguns outros.

Quarto tempo. A tela se encontra no Prado. Esse quarto tempo é infinitamente multiplicado, ele acontece toda vez que um espectador contempla a tela. Esse gesto inocente basta para que instantaneamente ele se veja no lugar do pintor e do rei, acomodando seu olhar no deles. Ele é então imediatamente captado e aspirado num turbilhão horizontal, pois se mira como rei no espelho do fundo, ao mesmo tempo que vê Velázquez pintá-lo como rei e que a Corte, e sobretudo a infanta, o olha como o seu rei. Nesse sentido, o quadro de fato funciona como uma “armadilha de olhares”, como observara Lacan. De tal maneira que uma vertigem pode acometer o espectador, que se veria, então, forçado a desviar o olhar para “voltar a si”, limitando-se literalmente à própria imagem devolvida por um espelho real convenientemente instalado pela direção do museu no terceiro quarto direito do quadro. Esse espelho teria a função de “conter” os espectadores que estivessem “entrando” com excessiva facilidade nas *Meninas* (a anedota é verídica, e já havia chamado a atenção de Lacan). O espectador pode assim sair da

captura. Nesse ponto, dá-se conta de que o rei não passaria de um simples manequim, uma fachada devidamente trajada e encimada por uma máscara de cera de olhos furados, uma couraça, à espera de alguém, ou seja, de qualquer um que a venha ocupar.¹²⁵ O segredo régio é desvendado quando o espectador descobre que o mecanismo que cria literalmente o rei é o mesmo que funciona na feira, quando ele se posta por trás de um manequim para ser fotografado como Napoleão ou general sulista – exceto que a cerimônia régia é extremamente séria, constitutiva do próprio social. Nessa medida, o espectador das *Meninas* está na mesma posição que aquele que, num filme recente de Spike Jonze, lançado em 1999, declara: *Quero ser John Malkovich* (título do filme). Craig, marionetista frustrado mas ainda assim marionetista – vale dizer, alguém que comanda as marionetes –, descobre de repente uma forma de entrar diretamente, através de um turbilhão, no cérebro de John Malkovich, de tal maneira que todo mundo pode ser por algum tempo John Malkovich (exceto, naturalmente, o próprio John Malkovich – e aqui reconhecemos o tema pascaliano da melancolia daquele que se vê reduzido a se tomar por ele). Aqui, todo mundo pode ser o rei, bastando duas condições: que se coloque na boa posição, a do próprio rei, com o olhar superposto ao olhar do rei, e sobretudo que seja pintado por Velázquez. A partir daí, todo espectador poderá sentir a emoção de se ver na pele do rei: enquanto estiver sendo pintado, poderá mirar-se como rei no espelho do fundo e será reconhecido como Rei por uma Corte de autênticos neotênios, entre eles um cão, que terá constituído como sujeitos graças a um olhar para eles enquanto o olham. Ele descobrirá, assim, que ser rei nada mais é que poder se empertigar como rei. Terá descoberto o segredo da função régia.

Quinto tempo. A esta altura, eu seria tentado, à maneira de Louis Marin, que imaginava um tempo anterior à visão do *Luís XIV* de Hyacinthe Rigaud, a supor uma cena, só que posterior à visão do

quadro de Velázquez. Nesse sentido, esse quinto tempo remata a intensa circulação ordenada por essa imagem fixa. Poderíamos imaginar uma fila em que os espectadores esperam sua vez de habitar o manequim para assim se empertigar durante alguns minutos “na pele de Filipe IV”. Depois da emoção causada pelo fato de estar por algum tempo com a cabeça do Rei e vendo por seus olhos, seria legítimo que se quisesse ver o outro lado do cenário. E assim veríamos o espectador do momento sair da pele de Filipe IV, dar uma volta pela sala onde estão reunidos os cortesãos e o séquito e chegar à antecâmara dessa peça, a que vemos à direita ao fundo do quadro, conduzido por Nieto, o duplo de Velázquez, seu cúmplice, o mordomo real, que conhece as portas ocultas e as passagens secretas do palácio. Nesse ponto, o espectador, depois de ter puxado a cortina para entrar, faria uma pausa, contemplaria o dispositivo como um todo e finalmente veria a tela pintada por Velázquez. E então, no momento seguinte, esse espectador cairia na gargalhada ao ver o retrato de um grande idiota prognato – ou ficaria transido de terror ao ver um retrato quase goyesco ou “pré-baconiano” de Filipe IV.

É em função dessa cena posterior que eu proporia um novo título para *As meninas*. E seria, naturalmente, *Quero ser Filipe IV*.

Não chegarei a ponto de dizer que Velázquez urdiu deliberadamente essa construção. Mas sustento que é, apesar de tudo, o que ele nos faz ver nessa extraordinária “armadilha de olhares” que construiu.

Velázquez, o astuto pascaliano e o analista

O artista, na medida em que é ele que inventa o grande Sujeito, seria um assujeitado de um tipo absolutamente especial. É bem verdade que ele segura o espelho no qual se reflete o grande Sujeito, mas está

constantemente retocando sua imagem, de tal maneira que o artista faz parte dessa raça rara dos astutos que são capazes de jogar com a servidão em que se encontram, sem ser enganado por ela. Como são eles que inventam e montam a grande peça, são igualmente eles os únicos que não podem acreditar nela, pois têm conhecimento da manipulação que preside à construção de um grande Sujeito a partir de um truque sonoro, caligráfico ou pictórico transfigurando um neotênio em grande Sujeito. Naturalmente, não é por uma disposição psicológica especial que eles se veem na posição cindida do astuto pascaliano, mas por um efeito de estrutura. Não só, já que não têm como acreditar na ficção que inventam, a ingenuidade que caracteriza os outros sujeitos lhes é poupada, mas sobretudo são eles os únicos que podem revelar o segredo. É nesse sentido que realmente merecem o qualificativo de astutos, pois, se precisam garantir o funcionamento daquilo que no teatro se chama de truque (ou seja, segundo o dicionário Robert, “a máquina ou o dispositivo cênico destinado a criar uma ilusão”), eles se veem na posição de poder desvendá-lo. É precisamente o que se costuma chamar de crítica. Posição extremamente prazerosa, que foi muito bem descrita por Louis Marin: “Que um belo dia (...), por um simples momento, um fraco, um assujeitado, por ser esperto e ardiloso, encontre meios de virar a força do poder contra o poder, de desviá-la contra ele, que intenso prazer então (...). Ele faz com que – pela habilidade artesanal, a arte dos meios e das breves maquinações – o poder, por sua própria força, se contradiga, se acuse (...). Esse narrador hábil e sutil contará histórias, e não mais a História (...), apanhará [o poder] em sua própria armadilha pelo prazer que o poder sente nisso.”¹²⁶

Não seria impossível, nesse sentido, como segura o espelho e arranja o retrato que nele se reflete, que o artista, no momento em que comenta o dispositivo, se veja na posição do analista, como imaginava Lacan. Resta saber até onde se sustenta essa relação: se é certo que o simples fato de virar uma carta cria um lugar onde algo

da ordem do desejo e do objeto *a* possa se inscrever, não é certo que isso seja suficiente para instalar o analista na posição daquele que pode efetuar a crítica radical dos mecanismos de poder. Se estou convencido, com Lacan, de que o artista pode fazer as vezes de analista, não estou certo, em compensação, de que o analista possa ocupar o lugar eminentemente crítico do artista, empenhado não em desvendar um desejo singular, ainda que vinculado a um jogo complexo, mas à divulgação, ligada ao simples prazer do desenho ou das cores, dos mecanismos do poder.

O Povo

A Revolução Francesa bem poderia ter resultado de uma guerra religiosa – é essa a tese, já mencionada, do historiador Dale Van Kley, exposta em *Les Origines religieuses de la Révolution française*.¹²⁷ Desde a contestação, nas décadas de 1970 e 1980, das explicações estritamente marxistas da Revolução, os historiadores multiplicaram abordagens alternativas. François Furet buscou uma explicação de natureza ideológica, o historiador britânico William Doyle pendeu para uma abordagem política e Roger Chartier insistiu na dimensão cultural. Privilegiando a longa duração, Dale Van Kley, eminente especialista americano do Antigo Regime, tentou mostrar que as origens de 1789 também deviam ser buscadas nas guerras religiosas.

Dale Van Kley explica, assim, que a monarquia absoluta se havia instalado aos poucos como “religião monárquica” para escapar aos conflitos religiosos internos do cristianismo, manifestados na França a partir do século XVI. O que levou à construção da figura do monarca absoluto como grande Sujeito régio e ao aprofundamento dos conflitos, especialmente com os jansenistas, que, como os

protestantes, queriam manter-se fiéis a uma relação direta com Deus. Segundo Dale Van Kley, é perfeitamente possível que, no fim das contas, a luta desses agostinianos contra o grande Sujeito régio e sua defesa implacável do grande Sujeito divino é que tenham feito a cama do outro grande Sujeito que a história logo daria à luz, o da Revolução Francesa. Como se havia transformado numa espécie de religião, o absolutismo tornara-se “muito vulnerável a uma desconstrução utilizando seus próprios termos”. Após a destruição do mosteiro de Port-Royal (1711) e a considerável comoção pública causada pela dispersão das cinzas dos mortos enterrados no cemitério, e depois de ter Luís XIV pedido ao papa a condenação do jansenismo (a famosa bula *Unigenitus*, de 1713), o movimento se radicalizou. O jansenismo tornou-se, então, a mais séria ameaça política contra a monarquia, de tal maneira que a polícia empenhou muito mais energia para combatê-lo do que para enfrentar o movimento filosófico. Segundo Dale Van Kley, esse movimento deu origem a um “republicanismo” clerical difuso que se pronunciava em favor dos párocos contra os bispos, que pretendia, como os protestantes, favorecer a leitura direta das Escrituras pelos fiéis e preconizava “a dessacralização de tudo que se encontre entre Deus e a consciência do indivíduo, sem excetuar a monarquia de direito divino”. O jansenismo foi tanto mais temível na medida em que se beneficiou de determinado embasamento popular, favorecendo o acesso do povo, inclusive das mulheres, a uma autêntica inteligência política. Soube também, com a publicação clandestina das *Nouvelles ecclésiastiques* [Notícias eclesiásticas], prenunciar o surgimento de uma imprensa e de um jornalismo ideológicos, antecipando a efervescência das vésperas da Revolução. Na década de 1750, a recusa da Igreja de dar a extrema-unção aos jansenistas provocou a proliferação de discursos sediciosos exprimindo tanto a reivindicação extremamente nova e, em certo sentido, laica da liberdade de consciência quanto a desconfiança em relação ao rei e, sobretudo, à

Igreja. É bem verdade que essa corrente debilitou-se depois de 1770, o que, segundo Dale Van Kley, constitui o motivo pelo qual sua influência na Revolução veio a ser por muito tempo subestimada, mas seu papel terá sido considerável na politização até então muito débil da crítica do poder. Ao lutar pela manutenção do grande Sujeito divino, os jansenistas acabaram por ter um papel decisivo na queda final da monarquia e no surgimento de um novo grande Sujeito.

Foi uma nova forma de religião secular que apareceu então. E ela teve o seu deus. Não faço essa afirmação pelo simples prazer de saber até que ponto se sustenta a hipótese segundo a qual, depois da *Physis* dos gregos, dos monoteísmos, da religião monarquista de Estado do grande século, caberia acrescentar o Povo, trazido pela Revolução Francesa. Se aplico o atributo divino a cada uma dessas ocorrências, não é em busca de um efeito de discurso, mas em razão da presença de um elemento estrutural decisivo. Proponho que seja este o enunciado desse fato estrutural: num conjunto simbólico, quando o terceiro aparece como sendo de estrutura unária, estamos lidando com uma religião. Como vimos, essa estrutura pode assumir diferentes formas: num poema, numa construção narrativa especial, num sofisticado caligrama abstrato, num efeito de representação, numa representação pictórica “metafísica”... Em qualquer dos casos, a partir do momento em que a estrutura unária do terceiro é constatada, abre-se uma série interlocutória indefinida (mas não infinita). O desdobramento unário serve então de referência unitária. Ao redor desse terceiro fixado como sendo sua própria origem, um grupo de neotênios pode congrega-se por tempo determinado.

Teremos de nos habituar um dia, em suma, a deixar de tomar o monoteísmo por única medida do religioso, assim como será necessário aprender a identificar essa presença do religioso em formas políticas e simbólicas as mais diversas.

É, portanto, um novo avatar de grande Sujeito que vou tentar expor. Meu trabalho será facilitado na medida em que se começa a conceber o século XIX como um século de intensas buscas religiosas, inaugurado pelo desmoronamento dos antigos valores teológicos e teológico-políticos causado pelas revoluções inglesa, americana e sobretudo francesa. A esse novo grande Sujeito que se busca em numerosas convulsões daremos, portanto, o nome de Povo. O Povo, naturalmente, teve “sua Igreja” própria: a República foi a instituição que sustentou esse grande Sujeito.

O Povo, como grande Sujeito saído diretamente das três grandes revoluções já citadas e sobretudo da Revolução Francesa, apresenta novidades consideráveis em relação aos outros grandes Sujeitos. Para começar, o Povo mobiliza o que poderíamos chamar de uma mística da sublevação popular: o Povo é uma nação que se levanta, se une e se funda numa unidade indefectível. Nesse tipo de acontecimento é que Sartre pensava quando elaborou sua teoria do “grupo em fusão”. O grupo em fusão corresponde ao momento revolucionário em que o universo familiar (e infernal) da conformidade serial se rompe e no qual as práxis dispersas se reúnem numa proximidade e numa dinâmica intensa, como na passagem dos saques dos arsenais parisienses em 12 de julho de 1789 à tomada da Bastilha, que, por sinal, é citada como exemplo por Sartre.¹²⁸

Essa exaltação da sublevação fusional como garantia da unidade nacional em seu nível mais profundo não deixa de evocar o entusiasmo que Rousseau manifestava por uma sociedade em que os seres poderiam espontaneamente “desabrochar aos raios supremos do prazer”, vale dizer, comungar, muito mais que comunicar. O emaranhamento dos “eu” singulares num grande “eu comum”, exposto no *Contrato social*, no qual se manifesta a socialidade fusional cara a Rousseau, seria, inclusive, celebrado até o fim de sua vida, uma dezena de anos antes de 1789, como no nono *Passeio*, no mesmo momento em que ele vê em todo mundo um inimigo jurado:

“Existiria um prazer mais doce que o de ver um povo inteiro entregar-se à alegria num dia de festa e todos os corações desabrocharem aos raios supremos do prazer que passa rapidamente, mas de maneira vívida, pelas nuvens da vida?”

O Povo, como grande Sujeito, induz um novo tipo de funcionamento com os sujeitos que o supõem. Com efeito, ele já não requer os dois tempos que presidem ao advento dos grandes Sujeitos anteriores. Era necessário, assim, um primeiro tempo de miragem no qual Deus, querendo reconhecer-se, engendraria os seres da criação à sua imagem. Ou, então, era necessário, nas primeiras formas de secularização, um primeiro tempo em que o rei se reconhecia (“sou eu”), seguido de um segundo tempo em que o rei, olhando aqueles que o olhavam, os instituía como sujeitos assujeitados (“você são meus súditos”). Com o Povo, o espelho funciona numa temporalidade de tempo único: o eu singular se reflete e se dissolve num grande “eu comum” que constitui o Povo numa socialidade fusional indissociável. Os dois tempos são, de certa maneira, esmagados um sobre o outro, de modo que, quando *eu* me olha, *eu* me transfigura em *Povo*. Em suma, o Povo só se funda quando cada um, cada cidadão participa do processo. Ser sujeito do Povo, com efeito, é pertencer a esse conjunto que engloba e supera cada um (Victor Hugo). Desse novo grande Sujeito, participarei, portanto, com a condição de que possa nele me fundir e me fundar: que nele eu desapareça pela fusão e com ele me edifique. Ao participar do Povo, passo a fazer parte integrante, portanto, do grande Sujeito.¹²⁹ Esse grande Sujeito da República, o Povo, remete, como escreveu Marcel Gauchet, a um “povo perpétuo, que perdura idêntico a si mesmo através da sucessão das gerações e constitui o verdadeiro titular da soberania”.¹³⁰

Que Rousseau tenha sido muito ou pouco lido antes de 1789 não importa muito, pois o fato é que ele vem a ser, no momento da Revolução Francesa, “o autor da situação”.¹³¹ Ele o é porque, como

explica Marcel Gauchet a propósito de 1789, “a conquista da liberdade” passou “pela comunhão mística da Nação”. E o é tanto mais na medida em que foi necessário instituir uma face política frente a essa face efusiva do “eu comum”. Foi necessário, em suma, dar o passo que leva de uma socialidade mística a uma instância organizada, assumindo o controle e a regulação das relações internas e externas dessa nação. Rousseau, de certa maneira, antecipou o momento em que seria necessário converter essa face mística numa face política, pois havia desenhado em sua época a forma geral que conviria conferir a esse “todo” para garantir a “cada um” o seu lugar: separação dos poderes, organização do governo (polissinodia), pluricameralismo, modalidades de delegação e representação, vigilância constitucional, responsabilidades atribuídas aos homens incumbidos desse todo.

Ora, se bem entendermos o estudo de Marcel Gauchet sobre a revolução dos poderes de 1789 a 1799, essa necessária conversão do Povo do místico ao político é precisamente o que a Revolução Francesa não foi capaz de fazer: “Os dez anos de Revolução se reduzem (...) à história de um vagar e de uma impotência em torno dos caminhos e mecanismos do governo representativo.”¹³² A principal causa dessa impotência decorre do fato de que a passagem para a face política, vale dizer, para a organização do governo representativo, impõe já a partir da fusão realizada uma revisão drástica dos meios. Revela-se *a posteriori* que “o objetivo só pode ser atingido por caminhos diferentes – e não quaisquer caminhos: caminhos considerados inicialmente como os mais contrários ao ideal”.¹³³ Essa impossibilidade de passar à fase da construção política seria perfeitamente expressa por um Saint-Just. Para ele, o que ameaça a Revolução provém da paralisia gerada pelo desenvolvimento excessivo das administrações que no entanto foram criadas para consolidar a Revolução. Assim é que, em seu célebre discurso de 10 de outubro de 1793, ele diria que o peso burocrático

entrava a ação da República: “As leis são revolucionárias; aqueles que as executam não o são.”

Em termos sartrianos, poderíamos dizer que o grupo em fusão é necessariamente precário e passageiro, fadado a desaparecer ao mesmo tempo que as circunstâncias do seu engendramento e obrigado a recair aos poucos na serialidade. Mas essa observação não dá conta muito bem do paradoxo que os promotores do novo grande Sujeito revolucionário tiveram de enfrentar: é no próprio espaço em que se pretende construí-lo para perenizá-lo que o grande Sujeito da Revolução, o Povo fundido num todo, está fadado ao desaparecimento. Identificamos facilmente aqui o quiasma, e mesmo o oximoro, de que é instituído todo grande Sujeito: um todo que não é nada. Vemos, assim, que construir o Povo é matá-lo. O paradoxo do Povo como grande Sujeito está, portanto, no fato de que ele é tão intempestivo quanto impossível de encontrar. Onde essas obstinadas tentativas de construção entrecortadas de exortações regulares à ressurreição do Povo lançadas por aqueles que se consideravam seus representantes autênticos – Robespierre, Saint-Just ou Babeuf. A Revolução nunca pôde dispensar uma exortação à insurreição, pois a soberania coletiva só se afirma num gesto primeiro, originário, irracional, pela sublevação popular, graças à qual uma potência se encarna. E com efeito a história da França pós-revolucionária seria particularmente rica em insurreições em que se busca o Povo: 1830, 1848, 1871...

Sabemos que a contribuição do filósofo historiador Claude Lefort foi inventariar a política como função simbólica. Ora, Lefort, leitor de François Furet, em busca das mudanças políticas induzidas pela Revolução Francesa, dá uma indicação importante sobre o que vem a ser o Povo segundo a ideologia revolucionária. De fato, ele indica que “a ideia do Povo implica a de uma operação incessante de que ele seria autor e que o faria dar à luz a si mesmo, e também a de uma demonstração incessante perante ele próprio de que está na

posse de sua identidade”.¹³⁴ O Rei precisava garantir sua identidade diante de si mesmo antes de se apresentar aos súditos para constituirlos como tais; o Povo, da mesma forma, deve constituir-se a si mesmo diante de si, com a diferença essencial de que sua constituição implica desde logo todos os sujeitos. Já não é, portanto, a mística do homem saído da nobre linhagem de exceção, escolhida por Deus, baseando sua legitimidade nas raízes profundas de uma comunidade, que é mobilizada, mas a mística, como diz Lefort, do “homem universal”.

Isso tem consequências simbólicas consideráveis: “O poder emigrado de um lugar ao mesmo tempo fixo, determinado e oculto, que era o seu sob a monarquia, para um lugar paradoxalmente instável, indeterminado, que só é indicado no trabalho incessante de sua enunciação; ele se desliga do corpo do rei no qual estavam alojados os órgãos dirigentes da sociedade para se juntar ao elemento impalpável, universal e essencialmente público da fala.”¹³⁵ O fundamento legítimo do novo poder, portanto, mudou de lugar, encontrando-se doravante na fala, uma fala que precisa ser constantemente certificada como sendo de fato a do Povo. É preciso, de agora em diante, falar em nome do Povo. Assim se explica o magistério da opinião que caracteriza a ideologia revolucionária, que tem como um de seus grandes paradoxos o fato de aqueles que pretendem encarnar o Povo através de seus discursos poderem ser denunciados sempre como usurpadores. Com efeito, nunca é em enunciados que se pode reconhecer a existência do Povo, mas (como diz Lefort com grande precisão) numa enunciação. Ora, como sabemos desde Benveniste, inventor da linguística da enunciação, em todo enunciado sempre existirão apenas traços da enunciação. A enunciação (o dizer) está sempre dissimulada e enfiada no que é dito. Essa diferença entre o dito e o dizer pesa muito, aqui. Será necessário, no caso, o estabelecimento de dispositivos completamente novos de produção de uma nova *vox populi*, tão inapreensível quanto

única a poder ser considerada legítima. A busca dessa voz será feita através da proliferação social de clubes, círculos, lojas, maçônicas ou não, e outras sociedades de pensamento. Furet, que estudou muito esse aspecto do período revolucionário (que, por sinal, viria a se constituir num dos elementos fundadores da democracia), indica a esse respeito que a “sociedade de pensamento” é “uma forma de socialização cujo princípio é que seus membros devem, para nela desempenhar seu papel, despojar-se de toda particularidade concreta e de sua existência social real. O contrário do que no Antigo Regime era chamado de corpos, definidos por uma comunidade de interesses profissionais ou sociais vivenciados como tais. A sociedade de pensamento caracteriza-se apenas, para cada um de seus membros, pela relação com as ideias”.¹³⁶ Essas sociedades serão caracterizadas por um aspecto absolutamente sintomático: ficarão presas entre o excesso e a falta. A superabundância de enunciados nelas produzidos corresponde exatamente a sua recorrente insuficiência enunciativa.

A outra característica do grande Sujeito revolucionário decorre dessas premissas: trata-se de um Sujeito abstrato, que não pode ser encarnado.¹³⁷ O grande Sujeito revolucionário é antes de mais nada um conjunto de princípios que fixam as relações do individual com o coletivo, e não suporta bem a encarnação, muito embora devesse decididamente agir, pois nele se fundem o princípio da lei, o do saber e o do poder. O episódio altamente significativo do Terror, da guilhotinagem dos hebertistas e dos dantonistas e até dos próprios Robespierre e Saint-Just mostra muito bem que somos sempre tentados a cortar a cabeça daqueles que queiram realmente encarnar o Povo – a lembrança do Antigo Regime funcionando pela encarnação da *vox populi* pela *vox regi* obcecava as mentalidades. E, inclusive, segundo Marcel Gauchet, a Revolução sempre empacou no mesmo ponto: não foram as relações do legislativo com o executivo que vieram a ser estabilizadas, mas as relações entre o povo e os eleitos encarregados de falar em seu nome.

O Povo, em suma, funcionando nessa temporalidade em tempo único, não pode se encarnar. O problema será, portanto, que não se pode se dar nenhuma representação do Povo. E aqui entendo “representação” tanto no sentido iconográfico quanto no sentido político do termo: não se pode muito bem representar o Povo por imagens (uma massa fusional seria apenas confusional), e com efeito a iconografia republicana é infinitamente mais pobre que a iconografia régia – o que se pode avaliar por exemplo diante da cansativa pintura edificante de um Greuze (que no entanto conseguia encantar Diderot e inspirou, o que não deveria surpreender, o realismo socialista) ou da pintura ao mesmo tempo realista e idealista de David no momento da Revolução e no momento do reinado do Imperador.

A essa dificuldade de representação visual do Povo corresponde uma dificuldade de representação política. Essa dificuldade foi amplamente trabalhada por Pierre Ronsavallon, que em *Le Peuple introuvable*¹³⁸ [O povo impossível de encontrar] mostra de que maneira, já a partir do período revolucionário, o problema da representação política se colocou, num momento em que se estava constantemente dividido entre a afirmação da soberania do povo e a promoção de uma sociedade de indivíduos. Essa interessante abordagem pressupõe todavia que saibamos o que é o individual e o coletivo. Ora, há dois séculos não podemos deixar de constatar que essas duas instâncias estão em constante redefinição em todos os campos do saber. Sabemos tão pouco definir o indivíduo quanto o coletivo. O que é normal, pois para definir um é necessário poder definir o outro. De fato, como definir o indivíduo democrático quando não sabemos definir o Outro desse indivíduo, o Povo? É assim essa dificuldade que Marcel Gauchet identifica ao escrever que “o povo que escolhe e vota nunca passa ele próprio de representante momentâneo do poder do povo perpétuo”.¹³⁹ O Povo soberano, em nome do qual se está constantemente falando, nunca pode ser

apreendido, em suma, pois quando se pretende apreendê-lo o que se apreende é sempre o povo empírico, composto de indivíduos. O Povo, assim, é tão pouco representável no plano político quanto no nível iconográfico.

É bem verdade que, no Povo, o “estádio do espelho” entre o eu singular e o eu comum existe, mas sem produzir nenhuma imagem. Poderíamos dizer, inclusive, que a prova suprema da existência do Povo em sua autofundação decorreria de sua irrepresentabilidade.

Entende-se, assim, o surpreendente encontro do ocultismo com o socialismo no século XIX.¹⁴⁰ Para Philippe Muray, o século XIX representa um século decisivo na transformação das religiões do passado numa crença universal que ele chama de “social-oculta”: “sem o ocultismo, talvez não tivesse havido um triunfo tão completo dos socialismos. E sem o socialismo, o ocultismo talvez tivesse morrido por si mesmo”.¹⁴¹ Se, de fato, “o socialismo é um ocultismo ativo”, é por ser preciso, afinal, fazer falar o irrepresentável Povo, dar-lhe alguma consistência. Assim é que os magnetizadores tomariam partido pela sublevação em 1848. E que, para encontrar esse Povo impossível de ser encontrado, Hugo trabalharia com as mesas giratórias. Zola, por sua vez, escreveria no fim da vida seus “evangelhos” por um novo mundo.¹⁴² Comte fundaria uma religião positiva. Certos atores da Comuna irão dar em lojas teosóficas. O próprio mundo operário, desenraizado, desligado de seus antigos vínculos simbólicos com o passado, faria os mortos falarem com paixão. Numa bela investigação sobre o espiritismo no século XIX, Christine Bergé mostrou que esse fenômeno representou para o proletário, vítima da acumulação primitiva, um meio de recuperar um passado que não tinha mais.¹⁴³ E, com efeito, não podemos entender a industrialização, a cultura operária, os primeiros movimentos políticos operários e o nascimento da sindicalização no século XIX sem evocar esses vínculos com o espiritismo.

O romantismo dedicou-se particularmente à exaltação de suas figuras que se caracterizam pela autossuperação: o Povo, naturalmente, mas também a Natureza... Como sabemos, todas as formas de revolta são bem-vindas pelos românticos. Cabe lembrar o grito inaugural de Rousseau: “Sinto-me sufocar no universo.” A essência do romantismo, com efeito, é a recusa dos limites, não no sentido de um elã para um além celeste, mas no sentido de um transportamento para um infinito e um invisível terrestre.¹⁴⁴ O romantismo é ao mesmo tempo a embriaguez filosófica, a nostalgia do absoluto, o sonho, os misticismos, os encantamentos, a busca de uma visão profética e a exaltação das revoltas sociais e políticas em que o Povo se busca. Todo romantismo levaria à coabitação em proporções variáveis entre uma ambição profética, elementos da teoria social e política e, como já vimos, o elã para um infinito terrestre. Nessa medida, devemos tomar o marxismo como um romantismo dedicado à busca do Povo, como outros romântismos se dedicaram à busca do absoluto ou de um encantamento literário. Essa mistura de visões artísticas, proféticas e políticas pode ser encontrada em todos os autores, mesmo os mais reacionários, como, por exemplo, Balzac. E, por sinal, Marx não se enganara a respeito ao saudar o autor da *Comédia humana* como um revolucionário contra a vontade, vale dizer, um coveiro da burguesia, que mais contribuiu que qualquer comunista para divulgar suas mazelas.

Na época do Povo, portanto, o artista se vê às voltas com a representação do que fica fora do limite. Como diria magnificamente Michelet: “O povo, em sua mais alta ideia, dificilmente se encontra no povo.”¹⁴⁵ Para captar esse fora-do-limite, é preciso ser “vidente”. É, então, por um espantoso curto-circuito que, no século XIX, a magia, expulsa de uma racionalidade científica vitoriosa em todas as frentes, voltará a se manifestar na literatura e nas artes. Por isso é que, como demonstrou Yves Vadé, as formas de escrita mais inovadoras do século XIX são impregnadas de magia.¹⁴⁶ É que se

torna necessário, de Chateaubriand, dito o “Encantador”, a Rimbaud, dito o “Vidente”, passando por Hugo, Nerval, Gautier, Baudelaire e Mallarmé, que numa simples página, numa frase ou num verso, seja conjurado o abalo das crenças passadas e se reconstitua uma nova unidade grandiosa. Essa nova unidade, que passa pela magia, cede tanto menos diante das exigências totalizantes das religiões passadas na medida em que visa nada menos que uma nova religião. O século XIX irá, assim, da escrita da magia à magia da escrita, até enunciar que nós seremos salvos pela arte. Assim nasceria a ideia de uma religião da arte. Ela se prolongaria muito além do século XIX, chegando a André Breton. Englobaria a pintura e todas as artes. Não estaria mais em jogo a representação de algum grande Sujeito, mas a busca do além de toda representação. Assim é que a pintura, com Cézanne, Van Gogh, Monet, Manet... se engajaria em todas as explorações possíveis desse além e, liberada dos cânones e da expressão obrigatória do verdadeiro, do bem e do belo ligados ao grande Sujeito, lançar-se-ia no inventário de suas próprias leis e na invenção das normas da obra em processo de criação.

O artista romântico será, portanto, um “vidente” posicionado nas vanguardas de um novo mundo por vir. E, por sinal, a noção de vanguarda seria igualmente adotada no terreno artístico e no campo político.

Vidente também seria Michelet, o grande historiador romântico em busca do Povo. Pois não iria ao encontro do Povo ouvindo, como um espírita, suas vozes? “Foi então que fechei os livros e me situei no povo tanto quanto me era possível; o escritor solitário mergulhou na multidão, ouviu seus ruídos, anotou as vozes...”¹⁴⁷ É conhecido o famoso trecho do prefácio de 1833 da *História da França* em que Michelet declara ter pretendido reproduzir a “dança galvânica” dos mortos: “E à medida que eu soprava em sua poeira, eu os via levantar-se.”

Quando Michelet ouvia a voz de além-túmulo do operário, do trabalhador, do camponês, do artesão, elas lhe diziam que a França devia fundar uma nova Igreja, com o nome de República. Diziam-lhe que, como a Igreja romana havia traído, há muito tempo infiel ao povo que vinha cantar, orar e celebrar Deus nas catedrais da Idade Média, era necessário que a Revolução fosse uma segunda Revelação. “O deus verbo, sob a forma em que era visto pela Idade Média, terá sido esse vínculo necessário? A História inteira está aí para responder: não. A Idade Média prometeu a união e deu apenas a guerra. Foi necessário que esse deus tivesse sua segunda época, que aparecesse na terra, em sua encarnação de 89. Ele então deu à associação sua forma ao mesmo tempo mais vasta e mais verdadeira, a única que ainda hoje pode nos reunir e, através de nós, salvar o mundo. França, gloriosa mãe, que não sois apenas a nossa, mas que deveis parir toda nação para a liberdade.”¹⁴⁸

A voz que Michelet ouve no tecelão, no camponês e no operário, “essa voz, a voz do povo (...), é a inspiração do alto, é o bem-amado de Deus, é um deus, um novo messias!”.¹⁴⁹ Entre “as mulheres do povo (...) em momento algum encontrei uma tal associação de duas coisas que normalmente consideramos muito distintas e mesmo opostas, a sabedoria do mundo e o espírito de Deus”.¹⁵⁰

Difícil dizer mais claramente que o Povo se apresenta como o novo avatar de Deus. É que o Povo vem a ser uma das figuras do fora-do-limite, ao lado da Natureza, dos sentimentos, das forças mágicas... Mas se é possível pintar um precipício ou uma montanha ou o mar revoltado e mesmo sombrias alucinações, já não é tão fácil representar o Povo. Assim, o que será dado a ver será menos o Povo que a natureza, os túmulos, as ruínas e todas as formas possíveis da exaltação do sentimento e do entusiasmo.

Nessas exaltações, nessa busca de representação de um absoluto, a música e o poema terão um papel particular. O papel conferido ao poema na corrente romântica é bem conhecido – não vou insistir aqui –, e o da música, apesar de conhecido, é menos evidente. Mas ela é exaltada no *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau, para quem a música expressa uma verdade inacessível à linguagem, que nunca deveria ter-se desvinculado da música primeira que a habitava. Essa ideia de que a verdadeira filosofia é a música de fato caracteriza o romantismo: a música seria, assim, uma “filosofia sonora” para Schlegel, uma “linguagem acima da linguagem” para Hoffmann, o próprio segredo da nostalgia para Kleist e Jean Paul, o canto do mistério da natureza para Novalis...¹⁵¹ Para os românticos, a música constitui algo que, em termos heideggerianos, teria a ver com uma autêntica escuta do ser.

Basta ler Schopenhauer para convencer-se disso.¹⁵² Para ele, com efeito, a música permite o conhecimento direto das Ideias, além da racionalidade inscrita no princípio de razão suficiente implicando o tempo, o espaço e a causalidade. As Ideias remetem a um além inacessível, à “coisa em si” definida por Schopenhauer como a vontade, vale dizer, uma força ativa apresentando-se como “um esforço sem fim”, uma “tendência para progredir sem interrupção e sem objetivo”, perfeitamente comparável “aos desejos do homem”. Sendo o homem um ser fundamentalmente finito, só o gênio pode, mas apenas em lampejos, superar essa finitude para chegar à estrutura do mundo: a música. Com a música, então, podemos “tornar-nos nós mesmos a coisa em si”. Se a música é a mais elevada das artes, é por não estar, como as outras artes, entre as quais a da imagem, ligada à fenomenalidade e o sensível, sendo, isto sim, “uma reprodução direta da vontade” que dá a própria essência.

Restaria apenas a Nietzsche retomar esse esquema e inverter seu proclamado platonismo. O apolíneo, com efeito, entrega somente o mundo das formas, ao passo que o dionisíaco, por sua vez, visa o

aquém das formas. O deslocamento nietzschiano consistiria em ressaltar que a música não remete tanto à verdade, que nunca passa de uma aparência transitória que triunfou, mas à própria vida, vale dizer, à possibilidade de todas as possibilidades. Ela é o que nos torna disponíveis para a “transmutação de todos os valores”. A música é, portanto, a própria vida, em sua germinação, de tal maneira que, “sem música, a vida seria um erro”. Para Nietzsche, portanto, a arte tem mais valor que a verdade. Sabemos de que maneira ele pretendia atender a essa proposição: construindo sua obra como se se tratasse de uma composição musical integrando língua, pensamento e conceitos.¹⁵³

A secularização do grande Sujeito, sob forma de Povo, tendo ocorrido após o abalo de valores decorrente da Revolução, terá, então, borrado fortemente sua imagem e seus contornos possíveis, mas de modo algum terá impedido a fé num além, apresente-se ele na forma da atribuição à arte de um poder superior de especulação ou na forma de uma busca doravante terrestre desse além. No exato momento em que a pintura deixava de tentar oferecer uma imagem possível do grande Sujeito, engajando-se na direção de um além da imagem representacional, apresentavam-se as tentativas de encarnação do Povo em uma classe ou uma raça. O surgimento de uma arte liberada da representação, em busca da exibição de suas próprias regras, de um pensamento racial (com Gobineau e seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*) e de uma ideologia comunista são, com efeito, fenômenos contemporâneos.

Sabemos como se apoiaram indevidamente em Nietzsche os que pretenderam buscar um além transmutando todos os valores numa raça considerada superior. Não vou aqui insistir na questão, exceto para dizer que decididamente não se podem imputar os desvios raciais e posteriormente nazistas às investigações de Nietzsche, que,

com a música, se situava muito distante de toda encarnação possível do além. Mas, de todo modo, devemos levar em conta o fato de que houve quem julgasse poder inscrever suas ideias extravagantes no cenário oferecido por Nietzsche.

O Proletariado

Vou me deter mais longamente no anúncio tantas vezes reiterado depois de Marx da vinda iminente do Proletariado. Já indiquei que o século XIX pode ser pensado como uma longa crise de religião em que o novo grande Sujeito, o Povo, revelava-se literalmente impossível de ser encontrado. Essa dificuldade acabaria levando à invenção de uma solução pela qual o Povo seria figurado em sua própria essência: o Proletariado. E, com efeito, o Proletariado fornece uma espécie de solução lógica para essa carência representacional, finalmente remetendo a um novo deus salvador. Oferece, por isso, uma solução lógica em relação aos impasses do Povo vivenciados ao longo do século XIX. O Proletariado foi, em suma, o grande Sujeito invocado pela religião comunista.

O estabelecimento dessa solução passa precisamente pela retomada de um motivo unário muito caro à mística medieval e à teosofia barroca cristã. Trata-se do tema do *totum* igual a *nihil* que Hegel, leitor de Mestre Eckhart, Angelus Silesius e Jacob Böhme, conhecia bem.¹⁵⁴ Marx define o Proletariado, com efeito, como um nada destinado a se transformar em tudo. Essa equação aparece no *Manifesto comunista* de 1848. O operário, unidade básica do Proletariado, é assim definido por Marx, na primeira parte do *Manifesto*, como o que “desce sempre mais baixo, abaixo inclusive das condições de sua própria classe”.¹⁵⁵ O Proletariado é composto por aqueles que, de tanto descer abaixo deles mesmos, são de tal

modo destituídos de tudo que não são nada. Eles são definidos pelo nada que são eles próprios. É precisamente esse nada, inelutavelmente produzido pelo capitalismo, que deveria, por esse nada, ser chamado a tornar-se tudo. Como não são nada, como não têm “nada a perder senão suas próprias correntes”,¹⁵⁶ eles serão tudo, como canta a *Internacional*. Como bom hegeliano, Marx definiu, então, o Proletariado de maneira absoluta e não relativa, em relação às outras classes. Desse modo, a revolução era inevitável, já que o capitalismo não poderia deixar de produzir em excesso esse elemento que cai sempre mais baixo que sua classe, o proletário. É notável que esse processo de transmutação do nada em tudo tenha sensibilizado Marx como, suponho, sensibilizara o místico, pois ele chegará ao ponto de lhe conferir um valor estético: a própria produção desse proletário é que, segundo Marx, fazia a “beleza suprema da produção capitalista”.¹⁵⁷ O Proletariado vê-se, assim, instalado no lugar do Espírito absoluto para conduzir a História a seu termo. Marx, portanto, não foi hegeliano à toa. Depois de ter retomado o tema do *nihil/totum*, que tanto impressionara Hegel, ele retomou seu modelo teleológico da dialética histórica – através dessa substituição do Espírito absoluto pelo Proletariado é que Marx considerou ter “posto novamente de pé” a dialética hegeliana.

Esses dois tempos – identificação com o nada e transformação do nada em tudo – foram identificados por Jacques Rancière, é bem verdade que de uma outra forma, mas com argumentos próximos dos meus.¹⁵⁸ Rancière escreve, com efeito, que “proletário” significa duas coisas: “a dissolução da classe por ela própria” e sua reconstituição como “classe que opera a desclassificação”. O primeiro tempo remete a uma descoberta feita pelos próprios proletários: eles não contam nada na constituição simbólica da cidade.¹⁵⁹ E o segundo tempo tem a ver com a afirmação específica de Marx quando reconstitui como classe a não classe. Rancière expõe aqui a ideia muito interessante de que precisamente nessa virada é que se deu o

“encontro difícil de Marx com os proletários”. Em outras palavras, no consentimento dado pelos proletários ao ato marxiano**** que consiste em ressuscitar uma “nova figura do fantasma do Um bem ordenado”. Reconheço assim, com Rancière, que de fato há dois tempos, com uma revirada filosófica do primeiro para o segundo. Mas minha divergência está no fato de que ele vê esses dois tempos como “contraditórios”: “Que essa figura”, escreve ele, “se tenha revelado historicamente como a mais temível das figuras do Um dominador (...) de modo algum faz com que desapareça o problema.” Estranha formulação, ao meu gosto: pois, de fato, não só isso não faz desaparecer o dito problema como o coloca em toda a sua amplitude. Com efeito, a inevitável transformação da não classe em classe destinada a promover a salvação generalizada continua sendo, precisamente, o que ainda é necessário explicar. Entretanto, Rancière não parece muito disposto a considerar esse ponto, pois entende por “problema” exclusivamente a existência de um tempo de desentendimento entre os homens.¹⁶⁰ Ora, não podemos deixar de levar em conta que o primeiro tempo de neantização do Proletariado implica necessariamente o segundo, o de sua assunção ontológica. Uma das causas desse ponto cego na análise de Rancière parece-me decorrer do fato de ele identificar o político como o que “arranca [o homem] das figuras da animalidade”. Ora, essa premissa não ajuda a compreender a força do mecanismo que continua a vincular o político não à zoologia, naturalmente, mas a uma forma de ser-conjunto específica que, ao mesmo tempo, escapa absolutamente à animalidade (por não existir um macho dominante), mas também a imita, enquanto a desloca consideravelmente, pois o homem é um animal fracassado que deve necessariamente inventar a instância de que precisa para ser. Ora, com o Proletariado se apresentava, nesse momento da História, uma forma que tinha todas as chances de ser escolhida como novo grande Sujeito. Não sendo absolutamente nada, o proletário se apresentava, com efeito, como a figura histórica exata

que podia ser transformada em tudo por raciocínio unário, suscetível como tal de valer como nova referência unitária e nova origem. E foi do que se incumbiu a dialética marxiana, com a eficiência que sabemos. Caberia por isto acusar Marx de, ao transformar esse nada em tudo, ter desviado a reivindicação democrática dos proletários simplesmente em busca de igualdade? Não o creio: se Marx não tivesse efetuado essa reviravolta, esse gesto decisivo teria sido feito de qualquer maneira – as teorias concorrentes então se multiplicavam, muito embora nem todas tivessem o vigor da de Marx. Podemos considerar, assim, que ele foi o instrumento privilegiado dessa autêntica astúcia da História que leva os homens a refazer constantemente um terceiro. Se subestimássemos o alcance dessa força, seríamos levados a pensar que o gesto de Marx era um puro e simples desvio que deveria ter sido evitado, e nos inclinaríamos a conceber todos os desdobramentos da aventura proletária como um funesto erro histórico atribuível exclusivamente a Marx – o qual, depois de ter recebido todos os elogios, seria alvo, portanto, de todas as críticas. Entretanto, em vez de refazer a História imaginando que teria sido possível dispensar o gesto marxiano, não seria melhor tentar entender de que maneira ela foi escrita assim e não de outra forma?

O que, em compensação, pode causar espécie é que Marx, apesar de um impetuoso desprezo por toda religião, não se tenha dado conta de que, em matéria de subversão do hegelianismo, estava reinstaurando inteiramente seu modelo soteriológico e escatológico. Existe a esse respeito um texto surpreendente de Marx, em que esse traço singular aparece com grande nitidez. Trata-se da *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*,¹⁶¹ um texto curto – na verdade, um artigo – de 1843. Basta encadear as propostas decisivas desse texto para dar-se conta de que Marx parte de uma recusa obstinada de qualquer religião... para chegar a fundar uma nova religião. Se não, vejamos: “A crítica da religião é a condição primeira

de toda crítica”; “A verdadeira felicidade do povo exige que a religião seja suprimida enquanto felicidade ilusória do povo”; “Falta [uma classe] que lance ao adversário este desafio: Eu não sou nada e deveria ser tudo”; “É preciso formar (...) uma classe que seja a dissolução de todas as classes”; “Essa classe é o proletariado” – e o texto conclui, muito naturalmente, com uma frase contendo a palavra “ressurreição”.

Na verdade, revelou-se que o que deveria definitivamente tirar-nos do “ópio do povo” foi no fim das contas aquilo que mais seguramente nos levou de volta a ele... Marx não se deu conta, portanto, de que, para constituir o Proletariado como novo grande Sujeito, ele precisara conferir-lhe essa dobra interna estruturalmente idêntica àquela que instaura os outros deuses. Com efeito, o Proletariado, constituído desse voltar-se sobre si mesmo do *nihil* que o constitui como *totum*, apresenta-se numa estrutura idêntica à do grande Sujeito bíblico que se anunciava com “Eu sou aquele que sou”, em que tudo era dito sem que nada fosse revelado, à do grande Sujeito do islã, que se dava a ver num caligrama espelhado, ao grande Sujeito monárquico que se produzia misteriosamente em sua própria miragem.

Aprovo, portanto, as palavras de Lyotard quando fala da “profundidade quase teológica do proletariado”¹⁶² – com a ressalva de que, em vez de “quase”, eu diria “absolutamente”. Não existe outro motivo para o fato de o Proletariado ter gerado tantos sacerdócios: servindo ao Proletariado, alguém se tornava nada menos que ministro de um novo deus.

Isso não significa dizer que Marx nada produziu de novo. Muito pelo contrário, ele produziu um novo grande Sujeito que tinha suas exigências próprias, consideravelmente novas. Como diz Marcel Gauchet, “ele atribui ao trabalho dos homens (...) uma efetividade e um alcance que nunca lhe haviam sido reconhecidos”. Entretanto, para levar a cabo essa tarefa imanente, ele precisou reinstaurar uma

nova forma de transcendência, de tal maneira que surge afinal como um estranho híbrido combinando “a saída da religião e a reinvenção da religião”, “casando indissolivelmente (...) a fé e o ateísmo”.¹⁶³

Todo o drama do comunismo no século XX caberia na insuperável e explosiva contradição dessa fé ateia. Tanto mais que essa antinomia de modo algum conseguiu resolver o problema dos que até então invocavam o Povo. Pelo contrário, reproduziu-o em proporções jamais atingidas, a ponto de transformar a exceção do Terror em regime usual: quanto mais o Proletariado era impossível de encontrar, mais se tornava necessário implorá-lo, quanto mais ele era invocado, mais se tornava impossível de encontrar. Toda uma Igreja, assim, foi instaurada para invocar esse Proletariado e interpretar suas mais ínfimas vontades supostas. Essa Igreja dotou-se de teólogos infinitamente sutis e de impiedosos inquisidores. O próprio Marx, e não apenas Lênin ou Stálin, como se costuma dizer, não é estranho à instituição desse novo tipo de clero, pois já na segunda parte do *Manifesto* ele afirmava que os “comunistas”, como “parte mais resoluta” da classe operária, seriam chamados a representar o Proletariado.

Sabemos hoje que as Igrejas comunistas tiveram de se entregar a lamentáveis e terríveis encenações para fazer existir esse nada e transformá-lo em um todo incumbido de salvar o mundo.

Notas

* Do latim *castigatio*, punição.

** A ambiguidade na língua francesa se deve à presença do prefixo *con* que é um palavrão que designa o órgão sexual feminino. Acrescente a isso o final *cu* que tem o mesmo significado em português. (N. da R. T.)

*** A tradução brasileira do espanhol *Las meninas* para *As meninas*, embora consagrada, é sujeita a controvérsia. Primeiro porque *as meninas* em espanhol se diz *las niñas* e, em francês, se diz *les filles*. Segundo, porque *las meninas* (em espanhol), designa “Dama de família nobre que desde muy joven entraba a servir la reina o a las infantas niñas”. Cf. o *Diccionario de la lengua española*, da Real Academia Española. (<http://lema.rae.es>) Do mesmo modo, *les ménines* (em francês) designa “as damas de companhia de uma princesa espanhola”. Cf. o Dicionário Petit Larousse. (N. da R. T.)

**** O autor utiliza o termo *marxiano* para indicar aquilo que provém diretamente do ato ou da escrita de Marx e não da doutrina marxista e de seus seguidores. (N. da R. T.)

1 Refiro-me, naturalmente, à coletânea de Antonin Artaud intitulada *Le Théâtre et son double* [1938], Paris, Gallimard, 1964.

2 Retomo a expressão de Arnold Gehlen, grande pensador da neotenia no segundo terço do século XX. Ele é autor de uma antropossociologia, geralmente considerada reacionária, que afirma que só instituições extremamente fortes podem conferir âncoras, ditas de “segunda natureza”, a um ser tão instável, tão desprovido de “primeira natureza” quanto o homem neotênico. Cf. Arnold Gehlen, *Anthropologie et psychologie sociale*, Paris, PUF, 1990, posfácio de Herbert Schnadelbach, trad. de Jean-Louis Bandet.

3 S. Freud, “Psychologie des masses et analyse du moi” [1921], *Œuvres complètes*, Paris, PUF, XVI, p. 14.

4 F. Pessoa, *Œuvres poétiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2001, p. 1191.

5 Sabemos que Lacan condensou as duas palavras [*hystérie, histoire*] em “hystoire”.

6 Max Weber assinalava que “a vida conhece apenas o combate eterno a que os deuses se entregam entre eles”. M. Weber, *Le Savant et le Politique*, prefácio de R. Aron, Paris, UGE, 10/18, 1959.

7 J. Lacan, *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 65. Lacan explica também que laicizar Deus é exorcizá-lo.

8 D.-R. Dufour, *Lacan e o Espelho Sofístico de Boehme*, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 1999.

9 J. Lacan, 7º congresso da Escola Freudiana de Paris em Roma. Conferência publicada nas *Lettres de l'École freudienne*, 1975, nº 16, p. 177-203.

10 Cf., por exemplo: J. Lacan, *Encore*, op. cit., cap. VII.

11 . “Deus é propriamente o lugar onde, se me permitirem o jogo de palavras, se produz o deus – o dizedor – o dizer. Por um nada, o dizer dá em Deus. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí”, cf. J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 44.

12 Ver aqui parte III. 1, “Lacan: le petit sujet au miroir” (ver referência interna).

13 Permito-me aqui remeter ao capítulo que dediquei à questão da estruturalização do Outro por Lacan em D.-R. Dufour, *A arte de reduzir as cabeças*, op. cit., cap. I. Podemos encontrar aí, como sempre na elaboração lacaniana, questões contingentes e institucionais.

14 J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, 2ª parte, cap. 2: “Ce dangereux supplément”.

15 J. Lacan, “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 556.

16 Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: Les Brins d’une Guirlande Éternelle*, Paris, InterÉditions, 1985. Podemos ler na p. 12: “O fenômeno do Círculo Estranho [ou Hierarquia Emaranhada] produz-se toda vez que, após uma elevação (ou uma descida) ao longo da escala de um sistema hierárquico qualquer, vamos dar, para nossa grande surpresa, no ponto de partida.” Um bom exemplo de círculo estranho é fornecido pela famosa figura de Escher intitulada *As mãos se desenhando*, na qual vemos uma mão esquerda que desenha uma mão direita, que por sua vez desenha a mão esquerda, a qual desenha uma mão direita etc.

17 Aristóteles, *Métaphysique*, Paris, Vrin, Z, 3, 1028-1029.

18 J.-P. Vernant, *Mythes et Pensées chez les Grecs I*, Paris, Maspero, 1965, cf. cap. 2.

19 Santo Agostinho, *Les Confessions* [401], trad. Louis de Mondalon, Paris, Le Seuil, cf. Livro X, 27, 38.

20 B. Clément, *Le Lecteur et son modèle. Voltaire-Pascal, Hugo-Shakespeare, Sartre-Flaubert*, Paris, PUF, 1999. Ver também “La figure dans le miroir”, in *Cahiers de Narratologie*, nº 11, em <revel.unice.fr/cnarra>.

21 B. Clément, *L’Invention du commentaire*, Paris, PUF, 2000, p. 138.

22 Neuropsiquiatra, apaixonado pela psicanálise freudiana, André Bourguignon desenvolve uma perspectiva psicoantropológica muito interessante da hominização. Segundo ele, a neotenia implica o desenvolvimento no homem de uma extrema aptidão para a fabulação, fazendo dele um “homem louco”. Cf. *Histoire naturelle de l’homme II – L’Homme fou*, Paris, PUF, 1994. Apesar de Foucault, a história da loucura teria começado, portanto, muito antes da era clássica...

23 Quintiliano, *Institution oratoire*, op. cit., cf. livro VIII. 3.

24 Sobre o conceito de *pharmakon*, “veneno e remédio”, ver J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, in *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972.

25 D.-R. Dufour, *Les Mystères de la trinité* [Os mistérios da trindade], Paris, Gallimard, 1990.

26 Paris, Gallimard, 1948, p. 127.

27 Ver É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I et II*, Paris, Gallimard, 1966 e 1974. Ver especialmente, no livro I, a parte V, “L’homme dans la langue”.

28 Os *shifters* são “embreagens” que servem para lançar o discurso. São compostos de termos (como o “eu”) que apresentam a particularidade de serem vazios de sentido antes da utilização, para se tornarem plenos a partir do momento em que são utilizados por um locutor: o eu, disponível a todo locutor antes da utilização, se satura de sentido a partir do seu uso. Em outras palavras, a referência desses termos surge apenas no momento de sua enunciação.

29 Essa redução das formas pessoais a um conjunto de três “pronomes pessoais” enfrenta, no entanto, três objeções de bom senso, que devem ser reconhecidas. 1) Certas línguas não têm pronomes pessoais. 2) O que fazer dos três pronomes pessoais sujeitos do plural (para não falar das formas femininas, como *ela* e *elas*, e do neutro, como o *on* francês)? 3) Certas línguas (particularmente as línguas asiáticas) dispõem de vários indicadores correspondendo ao nosso *tu*, utilizados de acordo com a posição social do interlocutor (nós mesmos, em francês, temos o *tu* e o *vous* do tratamento de polidez). Benveniste recorreu naturalmente a seus talentos em linguística comparada para responder a essas objeções e apresentar um sistema de grande poder de resistência à refutação. Posso apenas retomar aqui, muito brevemente, o princípio de seus argumentos. 1) Quando os pronomes não existem numa dada língua, essa língua possui flexões verbais que assinalam as distinções de pessoas (cf. É. Benveniste, *Problèmes... I*, op. cit., cap. XVIII, p. 226-227. Basta pensar, por exemplo, no caso do português, no qual, não sendo obrigatório o pronome, o “o” de *quero* indica a primeira pessoa). 2) De maneira geral, a pessoa verbal no plural exprime uma pessoa amplificada e difusa em relação à pessoa no singular (cf. É. Benveniste, *Problèmes... I*, op. cit., p. 232-235). 3) O conjunto das formas verbais (pronomes ou flexões) pode ser reduzido ao sistema das oposições que diferenciam as pessoas: vale dizer, ao sistema das diferenças entre *eu*, *tu* e *ele*. Esse sistema é indissociavelmente trinitário: ele forma um conjunto que possui sua estabilidade e sua eficácia próprias (a esse respeito, ver os trabalhos do fundador da semiologia, Charles Peirce, que mostra que uma relação trinitária nunca pode ser construída como um complexo formado a partir de relações diádicas, muito embora seja possível decompor uma relação trinitária em relações diádicas. Cf. Charles Peirce, *Écrits sur le Signe*, Paris, Le Seuil, 1978, “Première lettre à Lady Welby”, p. 29).

30 Tentei mostrar, em *Os mistérios da trindade* (op. cit.), a importância dessa trindade natural nas grandes narrativas de fundações da humanidade, as do politeísmo (em que ela está presente no “triângulo pragmático” do saber narrativo, no qual *eu* diz a *tu* histórias que ouviu de *ele*) e das religiões monoteístas, nas quais essa forma imanente à língua foi transcendentalizada (por exemplo, e de forma diferente, na lei judaica ou na trindade cristã).

31 J.-J. Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. V, p. 115.

32 J. Lacan, *Les Psychoses*, Séminaire III (1955-1956), Paris, Le Seuil, 1981, “Qu’est-ce que la parole?”, p. 47-51.

33 Na re-presentação, a efígie, que está presente, remete a um algures onde o deus tem consistência. Na presentificação, o objeto provém desse algures que se atualiza no presente. Sobre essa diferença entre re-presentação e presentificação, ver Marília Amorim, *O pesquisador e seu Outro. Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa, 2001, p. 160.

34 Para justificar essa concepção unitária do sacrifício, permito-me remeter ao capítulo III.4 de meu livro *Os mistérios da trindade*, op. cit., p. 165-211, no qual examino o sacrifício *aos deuses* nos politeísmos e o sacrifício *do Deus* nos monoteísmos.

35 Permito-me remeter à análise do caso Althusser que apresento em *A arte de reduzir as cabeças*, op. cit.

36 Com “unário”, refiro-me a uma proposição em que, em vez de ter sujeito e predicado diferentes, como em “A é a origem de B”, eles são idênticos e formam um único e mesmo termo, como em “A é para si mesmo sua própria origem”.

37 Não haveria, portanto, o teológico de um lado e o político do outro, mas um contínuo teológico-político. Cf. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

38 Cf. R. Bastide, *Religions africaines du Brésil*, Paris, PUF, 1960.

39 A esse respeito, ver os trabalhos de J. Rancière, particularmente *Les Noms de l’histoire, essai de poétique du savoir*, Paris, Le Seuil, 1992, e *Le Partage du sensible, esthétique e politique*, Paris, La Fabrique, 2000 (cap. IV: “S’il faut en conclure que l’histoire est fiction. Des modes de la fiction”).

40 É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976 e 1993. Ver nessa edição os importantes textos de apresentação de Miguel Abensour, Marcel Gauchet, Pierre Clastres e Claude Lefort.

- 41 Para essa citação e as seguintes, cf. Louis-René des Forêts, *Ostinato*, Paris, Mercure de France, 1997 (cf. a primeira parte, até a página 56).
- 42 Cito aqui uma parte de um notável texto literário do Pessoa, todo organizado em torno da ideia de inelutabilidade da ficção social. Cf. F. Pessoa, *O banqueiro anarquista*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- 43 Fernando Pessoa, *O banqueiro anarquista*. Fonte: <http://www.cfh.ufsc.br/~magno/bancanarco.htm>.
- 44 Remeto aqui aos trabalhos do grande filósofo americano de arte Nelson Goodman, que desenvolve o conceito de “multiplicidade dos mundos reais”. Cf. N. Goodman, *Mots, œuvres et mondes* [1978], Nîmes, J. Chambon, 1993, p. 10.
- 45 S. Bonnevie, *Le Sujet dans le théâtre contemporain*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- 46 L. Marin, *Le récit est un piège*, op. cit., p. 10.
- 47 Já em 1550, por Vasari, em *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, trad. A. Chastel, Paris, Berger-Levrault, 1981-87.
- 48 L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p. 201.
- 49 E, por sinal, a doxa muitas vezes veicula essa visão do artista, um criador se ombreando com deus...
- 50 Ver os trabalhos de Marcel Detienne sobre o Minotauro e o labirinto em *L'Écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989, cap. I: “La grue et le labyrinthe”.
- 51 Essas duas citações são extraídas de M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 199-205. Marie-José Mondzain mostrou, através dos conceitos de *graphè* (inscrição) e *périgraphè* (circunscrição), de que maneira essas questões tinham sido resolvidas pela iconografia bizantina e as teorias de Nicéforo.
- 52 M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie*, op. cit., p. 15 e 21.
- 53 Retomo aqui, num sentido diferente, o neologismo de Lacan que aparece no Posfácio à transcrição de J.-A. Miller do Seminário de 1964 intitulado *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* [Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise]. Paris, Le Seuil, 1973, p. 254.
- 54 W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce* (1934), Paris, Payot, 1980.
- 55 Cf. a alegoria da “caverna” na *República*, livro VII, 514 a-517 c.
- 56 J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, “La société des dieux”.
- 57 J.-P. Vernant, *Mythe et Pensées chez les Grecs II*, Paris, Maspero, 1965, p. 107-108.
- 58 M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1979, caps. II e III: “La mémoire du poète” e “Le vieux de la mer”.
- 59 Ver a esse respeito o riquíssimo livro de Pierre Lévêque, *Dans les pas des dieux grecs*, Paris, Tallandier, 2003.
- 60 M. Gauchet, *La Condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 222-223.
- 61 J.-Ch. Bailly, *Adieu – essai sur la mort des dieux*, La Tour d'Aigues, éd. de l'Aube, 1993, p. 51-56.
- 62 D.-R. Dufour, *Le Bégalement des maîtres – Benveniste, Lacan, Lévi-Strauss...*, Estrasburgo, Arcanes, 1998, cap. 10.
- 63 Encontramos várias definições autorreferenciais do mito em Lévi-Strauss, em *Anthropologie structurale I*, capítulo “La structure des mythes” (Paris, Plon, 1958), e na “Ouverture” de *Mythologiques* (Paris, Plon, 1964).
- 64 Sobre a recursividade, ver Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach. Les Brins d'une Guirlande Éternelle*, op. cit. (a definição da recursividade encontra-se no capítulo V).
- 65 Sobre “a fala eficaz”, ver M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit.
- 66 Agradeço vivamente ao biblista André Wénin, cuja competência, paciência e gentileza permitiram-me esclarecer melhor minha tese.
- 67 Permito-me aqui remeter a meus trabalhos sobre a forma unária, especialmente *Le Bégalement des maîtres* (op. cit.) e *Folie de démocratie – essai sur la forme unaire*, Paris, Gallimard, 1996.
- 68 Todas essas traduções, por sinal, foram usadas por Franck Michaeli em *Le Livre de l'exode*, Neufchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 44.
- 69 O que eu tentei demonstrar em *Le Bégalement des maîtres*, op. cit.

70 H. Meschonnic, *Jona ou le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981, p. 45.

71 Henri Meschonnic, que opta por um futuro em francês no lugar do inconcluso hebraico, acrescenta um acento (marcado por um intervalo) para indicar o suspense entre a primeira e a segunda ocorrência de *eu serei*. Temos então: “Eu serei’ que eu serei”, no qual de certa forma ouvimos em silêncio o instante do retorno da frase a seu ponto de partida e a marca do círculo através do qual Deus, em sua fala, se fecha sobre si mesmo.

72 A voz saída do chifre do carneiro (o Chofar) é a voz de Deus”, podemos ler no estudo de Reik sobre o Chofar. Theodor Reik, *Le Rituel – psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974, p. 240 ss.

73 Os perceptos são formas arrancadas às percepções, e os afetos, formas arrancadas às afeições, cf. G. Deleuze e F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, op. cit., cap. 7.

74 *La Bible I*, Paris, Gallimard, 1956, cf. introdução de Ed. Dhorme, p. XL.

75 Encontrei essas preciosas indicações no livro de Fethi Benslama *La Psychanalyse à l’épreuve de l’islam*, Paris, Aubier, 2002, cap. IV, 5ª parte.

76 Avicena, *Métaphysique de la Najât*, Cairo, Librairie Arabe, 1975, p. 365; Ibn Arabi, *La Sagesse des prophètes* (Fuṣus al-hikam), trad. T. Burckardt, Paris, Albin Michel, 1974, p. 46-49; Averróis, *Tafasir mâ ba’da at-tabi’a* (Comentário da metafísica), Cairo, Librairie Arabe, 1969. Essas fontes são citadas por Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l’épreuve de l’islam*, op. cit., p. 294.

77 Emir Abd el-Kader, *Écrits spirituels (Kitab al Mawaqif)*, apresentados e traduzidos do árabe por Michel Chodkiewicz, Paris, Le Seuil, 1988, cf. “Mawqif 132”.

78 É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 228.

79 E. Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1965. Sobre a analítica do sublime, cf. §§ 23-29.

80 F. Benslama, *La Psychanalyse à l’épreuve de l’islam*, op. cit., p. 119.

81 Ibidem, p. 320.

82 Ibidem, p. 294-295.

83 A. Faivre, *Accès de l’ésoterisme occidental II*, Paris, Gallimard, 1996, p. 221 ss.

84 Ver, entre outros livros de Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.

85 Gozo assim definido por Jacques Le Brun: “O gozo é o ato em que o eu se perde na coisa inominável, ofuscado pelo relâmpago do encontro, estranho a si mesmo.” Cf. J. Le Brun, *Le Pur Amour, de Platon à Lacan*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 75.

86 F. Benslama, *La Psychanalyse à l’épreuve de l’islam*, op. cit., p. 142.

87 D. K. Van Kley, *Les Origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Paris, Le Seuil, 2002. As citações que se seguem são extraídas desta obra.

88 M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1988, p. 12.

89 A noção de rei de direito divino é muito antiga. Remonta aos merovíngios e às analogias entre o batismo de Clóvis e o do Cristo. Assim como o Espírito Santo aparece durante o batismo do Cristo na forma de uma pomba, o rei, durante a sagração de Reims, recebe a unção do bálsamo celeste de santo crisma (da palavra “Cristo”) depositado na santa Ampola (trata-se de dois frascos de perfume encontrados no sarcófago daquele que batizou Clóvis em 496, São Remi). A unção de santo crisma manifesta que o novo batizado é habitado pela presença oculta de Deus, que está revestido pela beleza dos filhos de Deus, feita de pureza, luz e graça, e que sua vida é posta sob o signo do Cristo ressuscitado. Essa história foi levada muito a sério pela Convenção, que em 1793 enviou Rhül a Reims para quebrar a santa Ampola e assim destruir para sempre o vínculo privilegiado entre Deus e a realeza.

90 L. Marin, *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, “Le corps glorieux du Roi et son portrait”, p. 195-225.

91 Ver o relato de Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, vol. I, p. 310 ss.

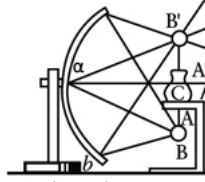
92 A esse respeito, pode-se consultar, entre outros, Bernard Teyssèdre, *L’Art au siècle de Louis XIV*, Paris, Le Livre de poche, 1967.

93 Ph. Beaussant, *Louis XIV artiste*, Paris, Payot, 2000.

94 L. Marin, *Le récit est un piège*, Paris, Minuit, 1978.

95 L. Marin, *Le Portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981, p. 199.

- 96 O que resulta no famoso “O rei está morto, viva o rei”. Sobre essa teoria, ver E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989.
- 97 L. Marin, *Le Portrait du roi*, op. cit., “Le corps pathétique et son médecin. Sur le *Journal de santé de Louis XIV*”, p. 226-250.
- 98 B. Pascal, *Pensées* (ed. de 1670), op. cit. O trecho citado foi extraído da edição Faugère (1844) que consta como variante da edição Flammarion, p. 214.
- 99 Ibidem, p. 215 (o itálico é meu).
- 100 Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce*, Paris, Le Cerf, 1980, cf. livro I.
- 101 B. Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 216.
- 102 Ibidem, p. 221.
- 103 M. Le Guern, *L'Image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 182.
- 104 O que é tematizado, por exemplo, no sermão de Bossuet sobre os deveres dos reis, de 1662: “Deus põe na frente dos soberanos e em seu rosto uma marca de divindade (...). Deus fez no Príncipe uma imagem mortal de vossa imortal autoridade (...). Vós sois deuses, embora morrais (...). O homem morre, é verdade; mas o rei, dizemos, não morre nunca.” Cf. Jacques Bénigne Bossuet, *Sermon sur la mort et autres sermons*, Paris, Flammarion, 1996.
- 105 Ph.-J. Salazar, *Le Culte de la voix au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 290.
- 106 M. Poizat, *Vox populi, vox Dei, Voix et pouvoir*, Paris, Métallié, 2001, p. 252 ss.: “Vox regis”.
- 107 J.-F. Lyotard e D. Avron, “A few words to sing ‘Sequenza III’”, in *Musique en Jeu*, Paris, Le Seuil, 1971, n° 2. Lyotard analisa *Sequenza III* de Berio e se pergunta como pensar o aspecto político da arte na medida em que ele “tem como função fazer com que as pessoas sonhem”.
- 108 Donde se explica o fascínio de Chomsky pela *Gramática de Port-Royal*.
- 109 P.-Y. Asselin, *Musique et tempérament*, Paris, Costallat, 1985. A teoria de Werckmeister pode ser encontrada em Andreas Werckmeister, *Musicalische Temperatur* [1691], reedição Rüdiger Pfeiffer, Essen, Die Blaue Eule, 1996.
- 110 Em 1722, Bach, no seu *Cravo bem-temperado*, instalaria magistralmente essa economia geral derivada da teoria de Werckmeister, compondo dois prelúdios e duas fugas em cada uma das doze tonalidades maiores e das doze tonalidades menores relativas. Cabe notar, todavia, que ele continuaria compondo para cravos afinados pelos temperamentos desiguais até a década de 1740.
- 111 Sobre a longa história do controle pelo poder (teológico e depois real) do gozo vocal pode-se consultar o livro de Michel Poizat *La Voix du diable*, Paris, Métallié, 1991.
- 112 Cf. Julia, Revel, de Certeau, *La Politique de la langue: la Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard, 1975.
- 113 É o caso de Ernest Lavisse, historiador e autor do famoso “Petit Lavisse”, manual de história da escola primária da Terceira República, que dizia que “Luís XIV foi um rei mais espanhol que francês”. Tese retomada e desenvolvida por Jean-Frédéric Schaub, em *La France espagnole – Les racines hispaniques de l’absolutisme français*, Paris, Le Seuil, 2002.
- 114 M. Foucault, *Les Mots et les Choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- 115 Ibidem, p. 30 e 31, assim como as citações seguintes.
- 116 Para os curiosos, o teorema de Desargues é assim enunciado: as cônicas de um feixe pontual definido por quatro pontos, três dos quais não são alinhados, determinam em cada direita de seu plano pares de pontos em involução; as três cônicas degeneradas do feixe que são os pares de lados opostos do quadrilátero completo definido por esses quatro pontos atendem a essa propriedade. Para mais esclarecimentos, ver R. Taton, *L’Œuvre mathématique de Desargues*, Paris, Vrin, 1988. Cabe notar que não encontrei entre alunos e comentadores de Lacan qualquer comentário satisfatório levando em conta as referências matemáticas usadas por Lacan nas três sessões de 11, 18 e 25 de maio de 1966.
- 117 Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 680. O espelho esférico retoma uma “experiência de física divertida” (Lacan sempre usa esses termos quando fala do espelho esférico). Trata-se de um jogo de ilusões de ótica que permite a um olho situado em O captar uma imagem real B (por exemplo, um buquê dissimulado debaixo de uma prateleira) para fazê-lo aparecer em B’ num vaso C (situado sob a prateleira) no virtual do espelho. “O espelho esférico”, acrescenta aqui Lacan, “não tem outro papel senão o de representar o que, no córtex, pode ser o aparelho necessário para nos dar em seu fundamento a imagem do corpo” (sessão de 25 de maio de 1966).



118 Angel del Campo y Frances, *La Magia de Las Meninas*, Colegio de Ingenieros de caminos, canales y puertos, Madri, Turner, 1985.

119 É. Porge, “L’analyste dans l’histoire et dans la structure du sujet comme Velázquez dans *Les Ménines*”, in *Littoral*, n° 26, Toulouse, 1989. Ver também “La coalescence de la structure et du sujet supposé savoir chez Lacan”, comunicação apresentada nos Estados gerais da Psicanálise, Rio de Janeiro, 30 de outubro a 2 de novembro de 2004, cf. <www.etatseneraux-psychanalyse.net/index.php>.

120 Informado por Érik Porge, tive a oportunidade de assistir em 1998, em Paris, à apresentação, por Campo y Frances, da interpretação das *Meninas* na qual trabalha há vinte anos (vale dizer, desde que se aposentou como engenheiro do departamento nacional espanhol de Estradas e Pontes).

121 E. Orozco Diaz, *El barroquismo de Diego de Silva Velázquez*, Madri, Libros de bolsillo Rialp, 1965.

122 Fiquei extremamente interessado pela análise de Michel Thévoz, que, vendo numerosos jogos de espelho em funcionamento em *As meninas*, leva o jogo especular e especulativo ao cúmulo. Cf. Michel Thévoz, *Le Miroir infidèle*, Paris, Minuit, 1996, cap. 3.

123 L. Marin, *Le Portrait du roi*, op. cit., p. 267.

124 Como lhe perguntassem por que escolhera *Inocência X* de Velázquez, Francis Bacon respondeu: “Because I think it’s one of the greatest portraits that has ever been made, and because I became obsessed by it. I buy book after book with this illustration in it of the Velázquez’s Pope, because it just haunts me, and it opens up all sorts of feelings and areas of – I was going to say – imagination, even, in me” [Porque acho que é um dos melhores retratos já feitos, e porque fiquei obcecado com ele. Comprei livros e mais livros com essa ilustração que Velázquez fez do papa, porque ela simplesmente me assombra, e torna possível acessar todo tipo de sentimentos e áreas – eu ia dizer – da imaginação, até mesmo em mim]. (Cf. *Exhibition catalogue*, “Important paintings from the estate”, Tony Shafrazi Gallery, Nova York, outubro de 1998-janeiro de 1999.)

125 Eram chamadas antigamente de *couaças* as vestimentas presas na parte frontal do peito. Colete em forma de espartilho utilizado na esgrima.

126 L. Marin, *Le récit est un piège*, op. cit., p. 10-11.

127 D. K. Van Kley, *Les Origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, op. cit. As citações que se seguem são extraídas desta obra.

128 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique I e II*, Paris, Gallimard, 1960.

129 O Povo é, com sua nova economia, o verdadeiro grande Sujeito desse período que tem início e que viria a tornar-se a República. Não se trata do Ser Supremo, que, por sinal, teria existência muito efêmera. Com efeito, o culto laico preconizado por Robespierre e festejado nas cerimônias faustosas do Campo de Marte do 20 prairial do ano II (8 de junho de 1794) inovava muito pouco, pois se limitava a substituir o antigo deus dos monoteísmos por um novo, igualmente transcendente. Sobre o Ser Supremo, cf. Henri Guillemin, *Robespierre, politique et mystique*, Paris, Le Seuil, 1987.

130 M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995, p. 57.

131 Ibidem, p. 45.

132 Ibidem, p. 7.

133 Ibidem, p. 9.

134 Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, cf. “Penser la révolution dans la Révolution française”, p. 110-139. Este artigo, escrito inicialmente para os *Annales*, comenta os trabalhos de François Furet e sobretudo *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

135 Ibidem, p. 134.

136 Sobre a lógica, o funcionamento e a história dessas sociedades de pensamento, remeto a François Furet, *Penser la Révolution française*, op. cit., p. 224 ss.

137 Claude Lefort, em seus *Essais sur le politique* (op. cit.) ou em *L’Invention démocratique* (Paris, Fayard, 1981), define a democracia como um “lugar vazio”, pois seria vedado aos governantes apropriar-se do poder. Se “lugar vazio” tende a indicar que não há mais grande Sujeito, não posso seguir Lefort. Com efeito, o lugar do poder só se esvaziou de reis e senhores governando de pai para filho para se encher – pelo menos na origem – do Povo, representando “o homem universal”. Que, por sua vez, não remete a nenhuma vacuidade, mas a uma pura

abstração – o que é muito diferente. Que essa abstração seja infinitamente difícil de sustentar é uma outra questão, por sinal notavelmente exposta por Lefort.

138 P. Ronsavallon, *Le Peuple introuvable – Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

139 M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, op. cit., p. 45.

140 Ver a esse respeito o rico livro de Philippe Muray, *Le XIXe siècle à travers les âges*, Paris, Denoël, 1984.

141 Ibidem, p. 142.

142 Entre 1898 e 1902, ano de sua morte, Zola publica dois ciclos de romances preconizando uma nova religião da humanidade: *Les Trois Villes* [As três cidades] e *Les Quatre Évangiles* [Os Quatro Evangelhos] (o terceiro, póstumo, e o quarto, inacabado). A trilogia das *Trois Villes. Lourdes, Roma, Paris* (1894-1898) tem como protagonista Pierre Froment, padre que se demitiu de suas ordens e pai dos quatro “apóstolos” que protagonizam os *Quatre Évangiles*.

143 Christine Bergé, *La Voix des esprits – ethnologie du spiritisme*, Paris, A.-M. Métailié, 1990.

144 Marcel Gauchet situa esse ponto de virada da fé num além celeste (voltado para o passado) para a crença num invisível terrestre (voltado para o futuro) entre 1750 e 1850. Ver Marcel Gauchet, “Croyances religieuses, croyances politiques”, in *Le Débat*, n° 115, maio-agosto de 2001, Paris, Gallimard.

145 J. Michelet, *Le Peuple*, Paris, Hachette et Paulin, 1846, Publication numérique Gallica, BNF, cf. p. 248.

146 Y. Vadé, *L'Enchantement littéraire – écriture et magie de Chateaubriand à Rimbaud*, Paris, Gallimard, 1990.

147 J. Michelet, *Le Peuple*, op. cit.

148 Ibidem, p. 305.

149 Ibidem, p. 248.

150 Ibidem, p. 200.

151 Carl Dahlhaus, *Idée de la musique absolue: une esthétique de la musique romantique*, Genebra, Contrechamps, 1997.

152 A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [O mundo como vontade e representação], op. cit.

153 A esse respeito, ver Rüdiger Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, Paris, Solin-Actes Sud, 2000.

154 Ver G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1970.

155 K. Marx e F. Engels, *Le Manifeste communiste* [Manifesto comunista], in K. Marx, *Œuvres I* (ed. Maximilien Rubel), Paris, Gallimard, 1965, p. 173.

156 Cf. o famoso fim do *Manifesto comunista*: “Que as classes dirigentes tremam ante a ideia de uma revolução comunista! Os proletários nada têm a perder com ela, senão suas próprias correntes. Eles têm um mundo a ganhar com ela. Proletários de todos os países, uni-vos!”

157 K. Marx, *Le Capital*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, VIII, 23, p. 1229.

158 J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, Folio Essais n° 434, 1998. As citações que se seguem são extraídas das páginas 67 a 71.

159 É o que descobrem em suas lutas. Rancière toma o exemplo da greve dos operários costureiros em Paris em 1833. J. Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 84 ss.

160 A “polícia” seria o que visa dissimular esse tempo de *desentendimento* entre os homens, ao passo que a “política” o desvendaria. Sobre essas questões, cf. J. Rancière, *La Mésempente*, Paris, Galilée, 1995.

161 K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* [Crítica da filosofia do direito de Hegel] [1843], trad. J. Molitor, Paris, Allia, 1998.

162 J.-F. Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., p. 116.

163 M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, op. cit., p. 20.

III. Iguais a Deus?

Acabo de tentar identificar várias figuras do grande Sujeito. Todas elas foram poderosos *d'homensticadores* de neotênios. E, por sinal, não se caracterizam todas elas pelo próprio signo da potência, a imortalidade? Os deuses gregos da *Physis* eram, com efeito, imortais. O Deus dos monoteísmos era eterno. A teoria dos dois corpos do Rei, que funcionou até a época clássica, implicava um corpo de dignidade régia incorruptível e eterno. O Povo, como grande Sujeito revolucionário, pressupunha um Povo perpétuo perdurando sempre idêntico através da sucessão de gerações. O Proletariado era o futuro eterno e radioso do mundo... E todos esses grandes Sujeitos acabaram morrendo.

Todos mortos pelo pequeno sujeito. O único que pode afinal matar o grande Sujeito, ser de absoluto poder, é o neotênio: deixando de precisar dele, deixando de invocá-lo. Podemos dizer a respeito do grande Sujeito o que Lévi-Strauss dizia do mito: ele continua a viver enquanto se fala em seu nome. Mas a partir do momento em que se deixa de invocá-lo, ele morre. E, com efeito, enquanto o grande Sujeito é invocado, ele investe suas representações com o que Walter Benjamin designava com uma palavra muito forte que percorre toda a sua obra: a *aura*. A *aura*, derivada das estéticas do sublime, dá

conta de uma “presença Outra” e atesta o “surgimento único de um longínquo”.¹ Quando os pequenos sujeitos não acreditam mais no grande Sujeito, deixando, como dizia Hegel, de se prosternar diante de suas estátuas,² a *aura* dessas representações muda de natureza: “A admiração que sentimos ante essas estátuas (...) torna-se então incapaz de nos fazer dobrar os joelhos.” Elas não preservam mais a menor marca do que foi, outrora, investido pela onipotência. Mas mudaram de lugar: estavam no centro do templo, e agora estão no museu.

Deuses imortais ou eternos morreram, assim, mas além disso também é possível que hoje o próprio conceito de “Deus” esteja morto.

Essa liquidação dos grandes Sujeitos não data de Nietzsche. Ela começou há muito tempo, pelo menos desde o humanismo do Renascimento. De fato, a instituição do livre-arbítrio do homem, notadamente por Pico della Mirandola, já introduzia, como vimos, uma outra relação com Deus. Descartes, por sinal, não se enganara a respeito ao escrever à rainha Cristina que “o livre-arbítrio é em si mesmo a coisa mais nobre que possa haver em nós, tanto mais que *nos torna de certa maneira iguais a Deus e parece isentar-nos de estar sujeitos a ele*” (carta de 20 de novembro de 1647, o itálico é meu). Descartes, por sinal, não haveria de recomençar todo o exercício filosófico com uma fórmula espelhada, “eu, logo eu”, que não se aplicava mais a Deus, mas ao próprio sujeito da filosofia, o *cogito*, definido pelo famoso “penso, logo existo”, exposto em 1637 na quarta parte do *Discurso do método*?³

A Nietzsche cabe o mérito de ter feito a primeira constatação de morte com todas as formalidades. Na verdade, costuma-se ignorar que ele retomou por conta própria uma ideia há um século corrente na literatura alemã, ou seja, desde a Revolução Francesa. E, de fato, a morte de Deus fora proclamada do alto da tribuna da Convenção, especialmente a 6 de novembro de 1793 (17 brumário), por homens

como Barère, Hébert, Chaumette, Léonard Bourdon e Anacharsis Cloots, que promoveram a promulgação do novo calendário republicano, com a eliminação de nomes de santos, igrejas, da religião e dos domingos como dias consagrados a Deus. Essa ideia ganharia em seguida o romantismo alemão. Jean Paul, num de seus romances, escrito em 1796, faz o Cristo dizer, abandonado na Cruz, que não existe Deus. Para Heine, Deus não só morreu como foi assassinado. Para Feuerbach, o homem teoricamente só podia ser ateu. Mas foi naturalmente Nietzsche que deu à ideia da morte de Deus considerável relevo em vários de seus textos, entre eles *A gaia ciência*. Nesta é encenado um insensato (vale dizer, um ser que diz a verdade sem sabê-lo) que começa a invectivar os passantes, com uma lanterna na mão, gritando: “Nós somos os assassinos de Deus” (aforismo 125).

Desde Nietzsche, o diagnóstico fatal muitas vezes tem sido repetido. Vou me limitar aqui a evocar a mais recente confirmação. Ela remonta a Jean-François Lyotard, indicando que havíamos entrado numa época “pós-moderna”.⁴ J.-F. Lyotard referia-se, com isto, ao esgotamento e ao desaparecimento das grandes narrativas de legitimação, especialmente a narrativa religiosa e a narrativa política. Ora, essas narrativas não puderam esgotar-se sem que desaparecesse ao mesmo tempo o que estavam incumbidas de provar, de fazer existir para todos os neotênios, a saber, uma figura possível do grande Sujeito.

O golpe de misericórdia definitivo na existência possível das grandes narrativas e dos grandes Sujeitos correlativos parece-me que deveria ser datado de Auschwitz e Hiroxima. Depois de Auschwitz, catástrofe ocorrida no coração da região mais culta do mundo, a velha Europa, e depois de Hiroxima, ato de erradicação maciça e instantânea da espécie por si mesma, nada mais indica que se possa ainda invocar um grande Sujeito que viesse garantir a existência dos pequenos sujeitos. A partir do momento em que a atrocidade

absoluta é possível, nada mais pode salvar-nos. Desde esses acontecimentos graves, estamos irremediavelmente entregues a nós mesmos.

Um sujeito entregue a si mesmo foi o que tentaram explorar as artes no século XX. Penso, em particular, em certas escritas teóricas e certas obras literárias e pictóricas. Vou me deter em algumas apenas, que me parecem altamente significativas da queda de Deus. Poderemos avaliar, nesse pequeno corpus de textos teóricos e obras literárias ou pictóricas altamente subversivos, o deslocamento que esses textos operam em relação à grande questão humana: a fixação (sempre retrospectiva) da origem.

Lacan: o pequeno sujeito do espelho

Um dos sinais mais manifestos do declínio do grande Sujeito foi dado por Lacan já na década de 1930, quando de sua entrada na psicanálise. Essa chegada foi tão retumbante que até hoje não se avaliou todo o seu alcance; ele começou a atribuir ao pequeno sujeito o que até então era reservado ao grande Sujeito: a autofundação pelo espelho. Anos atrás, julguei ter demonstrado que se haviam subestimado duas fontes fundamentais no que se convencionou chamar de “estádio do espelho” lacaniano: não se haviam avaliado plenamente todas as implicações da teoria da neotenia e se havia ignorado completamente a teosofia de Jacob Böhme.⁵

Nos estudos lacanianos, tinha-se o hábito de isolar várias fontes na elaboração lacaniana do espelho:

– O *narcisismo*. Entre as fontes do estágio do espelho encontra-se, naturalmente, o texto de Freud de 1914, “Para introduzir o narcisismo”, no qual o autor procede a uma dualização da pulsão em libido narcísica e libido objetal. Essa dualização teria consideráveis

efeitos a longo prazo (nos tópicos, numa segunda dualização da pulsão, com a hipótese da pulsão de morte, na clivagem do sujeito...), de tal maneira que Lacan não pôde considerar sua própria contribuição sem remeter aos efeitos de longo prazo do que “a psicanálise admiravelmente designou pelo nome de narcisismo”,⁶ ainda que nela identificando as “contradições doutrinárias inextricáveis”⁷ e as “latências da semântica”.⁸ Nesse veio do narcisismo, os trabalhos de Rank ocupam um lugar importante. Iniciados já em 1911 com “Ein Beitrag zum Narzissismus”, enriquecidos por estudos publicados em 1914,⁹ eles foram decisivos no empreendimento de introdução desse conceito e seus efeitos podem ser facilmente identificados tanto na hipótese freudiana do “Unheimliche” quanto nos “mecanismos de inversão, isolamento e reduplicação” ligados à “imago do duplo”, postulados por Lacan em seu estádio do espelho.

– A *Gestaltpsychologie*. A imagem possui um estatuto ambíguo que a faz oscilar da multiplicidade de seus elementos (redundando na imagem rompida de um corpo em pedaços) a sua apreensão como totalidade. Lacan escora-se fortemente nos trabalhos da *Gestaltpsychologie* e cita, em particular, os de Elsa Köhler (1926), mostrando que uma *Gestalt* (“forma”) é capaz de efeitos normativos no organismo, e nos de Charlotte Bühler (1927), sobre o transitivismo infantil, que marca a entrada numa forma de inteligência ligada à sociabilidade.

– O *hegelianismo*. Lacan acompanhava com “assiduidade”¹⁰ o seminário de Kojève sobre Hegel desde 1934. Sabemos por uma anotação de Kojève de julho de 1936,¹¹ ou seja, às vésperas da primeira comunicação sobre o estádio do espelho feita por Lacan no congresso da IPA em Marienbad, que Lacan e Kojève tinham decidido escrever juntos um estudo que seria intitulado *Hegel e Freud: ensaio de um confronto interpretativo*. Só Kojève redigiu quinze páginas sobre a primeira parte, comparando o cogito

cartesiano à consciência de si hegeliana. Mas não podemos deixar de imaginar que esse programa ocupou Lacan por um longo período e que sua comunicação do mês seguinte sobre o estádio do espelho dá testemunho de uma parte de sua realização, ao passo que a continuação, sobre o confronto do sujeito cartesiano com o sujeito freudiano, sobreviria apenas muito mais tarde. Nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito*, Hegel afirma, a propósito da consciência de si, que entramos aí no mundo do “Um, dividido em si mesmo”, no qual o “Eu é ao mesmo tempo o conteúdo da relação e o ato da relação”, ou seja, um “mundo invertido” no qual os “termos são duplicados”. Precisamente, esta lógica do Um-dividido é que vamos encontrar em ação no estádio do espelho. No espelho, com efeito, o segundo está no um, o outro está em si.

A essas três fontes deveríamos acrescentar duas outras:

– O *neodarwinismo*. Já mencionei essa referência explícita de Lacan à teoria da neotenia do homem na elaboração do seu estádio do espelho. E, por sinal, ele cita o nome de Bolk em certos textos dessa época (cf. “Formulações sobre a causalidade psíquica”, de 1946). No pensamento de Lacan, o caráter organicamente inacabado é suprido e ao mesmo tempo suplementado pela prova decisiva da captação especular, na qual a criança unifica o seu eu. Essa prova assinala um salto decisivo na formação do sujeito, pois permite contornar a falha da maturação natural no neotênio pelo acesso a uma segunda natureza, a cultura. O preço a ser pago por essa solução é a necessidade com que o neotênio então se depara de desdobrar sua vida num mundo de ficção.

– O espelho *sofiânico*. Quando nos perguntamos onde é que Lacan foi buscar a própria ideia do espelho, pensamos naturalmente em Henri Wallon. Wallon mencionara o espelho (em *Les Origines du caractère chez l'enfant* [As origens do caráter na criança], publicado em 1934) para se referir à captação especular. Nessa prova, a criança se reconhece e unifica o seu eu, o que determina o acesso a uma

ordem de coordenação mais ampla. Mas existe uma outra fonte, decisiva. Ela vem da teologia em geral (vale dizer, das teorias da *causa sui*, da asseidade e da quiddidade do ser em Aristóteles, nos padres gregos, Tomás, Spinoza...) e da teosofia, especialmente a de Jacob Böhme. Ora, Lacan não podia deixar de conhecer esse autor, pois a ele fora introduzido pela tese de Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, publicada pela editora Vrin em 1929. De fato, Lacan, que desde 1934 mantinha sólida amizade filosófica com Kojève e Koyré (centro de um núcleo filosófico em torno do qual gravitavam, entre outros, Corbin, Bataille, Queneau...), não podia ignorar os trabalhos de Koyré, ao qual Kojève constantemente se referia.

Quando lemos a tese de Koyré sobre Jacob Böhme, não pode deixar de nos ocorrer que Lacan não só conhecia esse trabalho como, sobretudo, fez dele bom uso para construir a problemática do estádio do espelho. E o motivo é muito simples: o tema do espelho é central na obra do sapateiro de Görlitz (1575-1624).

Antoine Faivre, o grande especialista do esoterismo ocidental, o confirmou num livro recente:¹² “a imagem e o espelho” são os “dois conceitos-chave” que devem “servir de guia no pensamento vulcânico e barroco [de Böhme]”. Lacan, em suma, precisou apenas retomar o espelho da tradição mística especulativa e teosófica na bandeja que lhe era estendida por Koyré.

Mas que é o espelho em Jacob Böhme? O ponto de partida de toda a questão com que se defronta Böhme diz respeito, naturalmente, à deidade: a deidade é pensada por ele como *Ungrund*. *Ungrund* designa a ausência total de determinação, de causa, de fundamento, de razão (*Grund*), vale dizer, o Absoluto absolutamente indeterminado, o Absoluto livre de toda determinação. O conceito é próximo do conceito de *Nada Divino* da mística alemã clássica (especialmente em Mestre Eckhart). É saindo desse indizível *Ungrund* que Deus se concebe como sujeito. De fato, Deus só pode se conhecer opondo-se a Ele mesmo. Assim é que Deus se expressa no homem,

criado a sua imagem, e isto num movimento jamais concluído, infinito, de revelação a Ele mesmo. O meio desse engendramento no qual se passa do Um, indizível e invisível, ao múltiplo visível do mundo é justamente constituído pelo “espelho sofânico”,¹³ olho da Sabedoria divina, que contém todas as imagens possíveis de todos os seres individuais.

Esse desdobramento do Um em múltiplo é sustentado, em Böhme, pelo desejo: “‘Toda vontade’”, escreve Koyré, traduzindo e citando amplamente a *Psychologia Vera* de Böhme, “‘tem tendência a fazer ou a desejar algo, e nessa ação ou nesse desejo, a vontade se reflete e se contempla’. A vontade divina ‘se vê, portanto, a si mesma por toda a eternidade, e nela mesma vê o que ela é; ela faz para si mesma um espelho no qual se contempla’, e, como nele só pode encontrar a si mesma, torna-se objeto do seu próprio desejo (...): ‘o desejo não tem objeto e só pode desejar a si mesmo (...). É assim que o *Ungrund* olha para si e se acha em si mesmo.’”¹⁴

O espelho divino contém, assim, a totalidade das imagens. Essas imagens têm uma virtude realizante. Böhme emprega o termo *Bildniss*, no sentido de “imagem-reflexo”, que também significa “corpo” e “forma”.¹⁵

A perfeição é assim arrematada na visibilidade pelo engendramento recíproco da imagem e seu modelo num ciclo em que a imagem se renova incessantemente, enquanto o “modelo permanece, pois ele saiu do Eterno, do qual a criatura saiu para tornar-se o ser”¹⁶ (*Psychologia Vera*). É necessário, naturalmente, que um intenso desejo queira a realização dessa imagem da divindade, sem o que ela permanece oculta em si mesma ou vem a ser relegada ao império infernal ou ao mundo animal.¹⁷ Para que a imagem apareça, é necessário que seja precipitada, caso contrário, se perde. Cabe notar que essa aceleração da realização pelo desejo está perfeitamente de acordo com o que o século XVI descobriu ou experimentou quanto às perspectivas aceleradas (ou retardadas)

expostas por Baltrusaitis: graças à potência, “extensões sem fim podem ser evocadas num espaço reduzido”.¹⁸

Existem na obra de Böhme muitos outros aspectos que foram minuciosamente examinados por Koyré: uma exploração do grande mistério do ser, o *Mysterium Magnum*, no qual os contrários se implicam e permanecem unidos em sua oposição reveladora; um fundo de termos alquímicos (éter, *prima materia*, uma roda paracelsiana de sete elementos...); um princípio vitalista em que a vida se realiza ela própria como *causa sui*; um princípio de inversão da luz (*Fiat*) que devora a si mesma e se transforma em trevas; uma teoria do Verbo-potência expressa por forças, as *Quall*, intermediárias entre Deus e o mundo real; a suposição de uma “língua da natureza”, pré-babélica, adâmica, que consiste no valor expressivo dos sons que compõem a fala (algo a que Lacan deve ter-se mostrado particularmente sensível); uma teoria da Natureza como desejo (*Begehren*) realizado, em ação particularmente no espelho (se o desejo não for suficientemente forte, os seres perdem sua própria *Grund*, seu centro de realização se desfaz, eles se perdem no *Abgrund*, jogo de forças antagônicas que absorve todo desejo sem que se possa fundar qualquer existência); um princípio trinitário que procede de uma consciência de desdobramento (o engendramento do Filho-Luz pelo Pai se realiza no *Ternarius Sanctus*, o Espírito Santo)...

Ora, alguns desses temas – sobretudo os da imagem-forma, do desdobramento, do desejo, da inversão – serão encontrados no estádio do espelho de Lacan. Acreditou-se durante muito tempo que esses temas vinham de Hegel. O que não é inverídico, desde que se saiba que o próprio Hegel os derivava de Böhme. Basta ler nas suas *Lições sobre a história da filosofia* o capítulo extremamente elogioso a respeito de Böhme (“o primeiro filósofo alemão”) para entender que é simplesmente o tema böhmiano do desdobramento unário que vamos encontrar, projetado em novas consequências, nos três

primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito*. Em outras palavras, o que Lacan encontra em Hegel através de Koyré e Kojève são essencialmente esquemas böhmianos.

Mas, afinal, o que produz o espelho lacaniano em relação ao espelho sofianico de Böhme? Duas coisas pelo menos. Em primeiro lugar, ele introduz, em pleno século XX, um esquema de pensamento “irracional”, “mágico”, barroco, unário, um *hiatus irrationalis* derivado do misticismo especulativo e teosófico em que o mundo aparece como um vasto teatro de espelhos. Em segundo lugar, Lacan empreende uma surpreendente operação: ele desloca esse esquema, afirmando a parte da ficção na constituição da realidade, da deidade para o próprio sujeito. Em Böhme, a deidade é que aplicava a si mesma o espelho para se conhecer, e ela se conhecia numa infinidade de sujeitos; Lacan aplica doravante o espelho ao próprio sujeito, que, portanto, deixa de ser sujeito de Deus, tornando-se por si mesmo sua própria ficção, na qual se cria e se reconhece. Nesse curtíssimo texto do estádio do espelho (uma dezena de páginas), Lacan lança, assim, uma vertiginosa ponte entre a teoria do Outro divino e a do sujeito neotênico. Eis então que, com esse texto, a asseidade, indicando uma forma de completude, se aplica ao neotênio, vale dizer, ao que seria menos suscetível disso por motivo de não finição...

A hipótese que lanço aqui é que essa impossível ponte entre o estado de incompletude neotênica e o estado de completude divina é tão vertiginosa que Lacan não poderia confessar sua fonte. E, com efeito, ele não mencionaria Böhme e seu espelho sofianico entre as fontes explícitas do seu espelho. Quero crer, assim, que não terá sido tanto por temor de parecer engajado em alguma filiação a Jung, como se costuma supor, que Lacan dissimulou a referência a Böhme, mas porque sabia muito bem que é literalmente extravagante tomar o espelho a Deus para entregá-lo ao neotênio! E eu daria prosseguimento a esse pequeno exercício de análise lacaniana dizendo que naturalmente basta dissimular aqui para que tudo logo

adiante se revele: a referência a Böhme apareceria, em forma enigmática, num poema (sim, um poema de Lacan – aparentemente o único) em que podemos decifrar a referência oculta ao autor.

De fato, em 1933, numa publicação poética local, *Le Phare de Neuilly*, seria reproduzido um poema de Lacan escrito em agosto de 1929, o ano da publicação da tese de Koyré. Ora, esse pequeno texto contém uma sólida prova textual corroborando que existe efetivamente em Lacan uma referência oculta a Böhme. Sem mesmo entrar no comentário do poema, podemos notar, sem grande risco interpretativo, que ele contém uma solene declaração de intenção de um homem que contempla um espelho, espelho das “Coisas” (sobrescrito do primeiro verso), um espelho líquido (cf. o “tudo flui” de Heráclito) que o poeta tenta atravessar: “Eu atravesso vossa água”, enquanto o poema recebe como título um sintagma absolutamente singular, “*Hiatus irrationalis*”. Seria muito difícil imaginar que essa expressão absolutamente inusitada se encontre por acaso na pena de Lacan, sobretudo quando se sabe que ela figura com todas as letras na tese de Koyré sobre Böhme, páginas 156 e 497. Ela constitui, assim, uma espécie de “assinatura textual” tendendo a provar que Lacan, se não conhecia os textos dele, pelo menos conhecia a tese de Koyré em que Böhme é amplamente citado.

Essa hipótese é amplamente confirmada hoje em dia por uma rigorosa análise literária e textual do poema.¹⁹ Em minha opinião, assim fica explicado por que Lacan “esqueceu” de mencionar que conhecia Böhme: ele não podia fazer funcionar ao mesmo tempo a completude divina e a incompletude neotênica.

E, no entanto, é o que faz.

Por quê?

Só pode haver uma explicação: ele comete um gesto prometeico, rouba de Deus o atributo divino do espelho para dá-lo ao homem.

Não haveria melhor maneira de manifestar a expulsão do grande Sujeito do que por esse deslocamento do objeto mágico divino, o

espelho sofânico: Deus vem a ser desapossado do espelho enquanto o próprio pequeno sujeito se vê dotado dele. Desde Ovídio e o mito de Narciso, julgava-se que o sujeito não sabia fazer outro uso do espelho, senão o de nele se perder, até a narcose fatal (não esqueçamos que “Narciso” vem de *narkôo*, entorpecer). Ficamos sabendo, com Lacan, que, longe de nele se perder, ele ali se encontra, ainda que ao preço do erro. Através do espelho, o sujeito se reapropria, com efeito, daquilo de que foi desapossado, sua própria totalidade. Essa totalidade, ainda que imaginária, lhe é devolvida, fechando um círculo nele, tomado e surpreendido nesse todo e por ele, recebido por um “sou eu!” eufórico exatamente onde o infeliz Narciso constatava a impossibilidade de se alcançar: “*Iste ego sum*” (“Lá, eu sou”, versículo 463).

Já mencionei que, na terceira e última conferência proferida em Roma em 1974, quando Lacan reafirma que a neotenia de Bolk constitui “a razão do real” que preside a sua elaboração do espelho, ele acrescentava esta frase misteriosa: “o mais espantoso é que isto [a prematuração] permitiu a escorregadela do mandamento de Deus”. Creio que devemos conferir a essa frase todo o seu relevo, que é extremamente ambíguo. É ao mesmo tempo pela neotenia que Deus escorrega na história (no sentido de se imiscuir) e é pela operação prometeica de Lacan, que consiste em tomar o espelho a Deus para entregá-lo ao neotênio, que Deus escorrega, vale dizer, cai.

Todo o ensinamento de Lacan parece-me suscetível de ser situado sob essa fecunda ambivalência: a afirmação da necessidade do Outro e a exigência prometeica de sair do desamparo neotênico. Essa ambivalência se reafirma ao término de seu ensinamento, pois, à pergunta sobre se é possível dispensar o Nome-do-Pai, Lacan responderia: sim, desde que seja feito uso dele...²⁰

Enquanto Lacan furtava a Deus seu espelho para dá-lo ao neotênio, Artaud dispensava Deus. Seus movimentos respectivos são, com certeza, muito mais próximos do que se imagina. E será talvez por isso que Lacan não queria que se tocasse em Antonin Artaud: “Nenhuma pessoa razoável haverá de se interessar em nosso círculo, por iniciativa própria, pela paixão de Antonin Artaud. Se um de meus alunos se inflamasse neste sentido, eu tentaria acalmá-lo.”²²

Artaud, contemporâneo de Lacan, quer se ver sem Deus nem nenhum outro grande Sujeito, pois Deus ou qualquer outro grande Sujeito lhe rouba sua vida. Não é, em absoluto, que Artaud se assemelhe a esses pervertidos que querem matar Deus para impor a todos suas manias e caprichos diversos. Não, ele atenta contra o Outro para simplesmente viver. Artaud revela e recusa a equação simples e trágica que pesa sobre cada um: a necessidade de um grande Sujeito. Com efeito, se o Outro existe, então eu não existo – e isto, qualquer que seja esse grande Sujeito (Deus, o Dalai Lama, Antônio-Rei, o Pai-Mãe...). Eu não existo, pois não passo então do seu sujeito.

Ao contrário do que talvez se pudesse imaginar, Artaud nada ignora da condição subjetiva do neurótico médio. Poderíamos mesmo apostar que é justamente porque a conhece bem que a recusa. O que ele quer ser é “um alienado autêntico” (XIII, 17),²³ vale dizer, “um homem que preferiu enlouquecer, no sentido em que o conceito é socialmente entendido, do que trair uma certa ideia superior da honra humana” (XIII, 17). Ele sabe que se não foi feita essa escolha que ele fez, só se pode ser sujeito enquanto sujeito do Outro, sujeito do grande Sujeito – em outras palavras, enfeitiçado. E sabe que todo mundo está enfeitiçado: “E admito ainda menos que grupos de enfeitiçadores nos quais toda a população parisiense se reveza dia e noite sem parar, dispondo-se em certas horas combinadas e

previamente acertadas nas ruas ou nos bulevares para lançar contra mim ondas de ódio que cada um, saias levantadas ou calças desabotoadas, vai buscar no fundo de sua sexualidade, venham me dizer que exagero ou delírio quando denuncio essas manobras infames que todo mundo em Paris viu” (IX, 194).

Deus enfeitiça o mundo pela sexualidade. E, de fato, Deus é o “pai inato” (por exemplo, em “Centro-Mãe e Patrão *Minet*”:* “esse totem recalcado (...)/ nem de mãe nem de pai inato, XII, 23), ou seja, nascido dele próprio. Ora, esse “pai inato” [*père inné*] assume facilmente a forma de “períneo” [*périnée*], ou seja, “esse osso/situado entre o ânus e o sexo” (XII, 23), que reconduz Artaud aos órgãos detestados da genitalidade e da alienação a um Outro anterior que o teria precedido e gerado.

Artaud sabe que Deus é o grande enfeitiçador: “Eu sei que a alma deste mundo é falseada por um macaco chamado deus e que do fundo das cavernas de um planeta que eu conheço muito bem enfeitiça seres como vocês para privá-los do benefício de sua dor e paralisá-los em suas decisões” (XIV, 99).

E o feitiço, vale dizer, ser possuído por um Outro – o que geralmente se chama de “neurose” desde Freud –, é justamente o que ele não quer. Ele quer ser ele, Antonin Artaud. Quer assistir a Antonin Artaud. E se deixar o Outro agir, assistirá apenas ao efeito do Outro nele. Tudo que então lhe vier ao espírito, tudo que tomar por ele, tudo que se apresentar como o seu “eu” derivará apenas, no fim das contas, de uma infame cópula do Outro nele. O Outro é um ladrão, um ladrão que o priva de sua existência – não insistirei nesse ponto, Derrida já desenvolveu o tema do Deus furtivo em Artaud.²⁴ Uma das principais questões em jogo em Artaud, portanto, é precisar constantemente separar-se de duplos e outros súcubos e íncubos semeados nele e que pretendem falar em seu nome. Por isso é que, como bem observou Évelyne Grossman em seu estudo sobre

Artaud,²⁵ o sintagma enunciativo principal que percorre os escritos de Artaud é “eu, Antonin Artaud”.

Mas para que “eu, Antonin Artaud” enuncie, será necessário ainda desmontar o Outro, pois se ele existe, eu não existo: “O que quer dizer que existe um osso/ onde/ deus/ se colocou no poeta,/ para lhe devastar a ingestão de seus versos” (XII, 16).

Mas a partir do momento em que eu consiga desmontar o que o Outro fabrica em mim, Deus, então, sou eu. O que é enunciado, entre outros múltiplos exemplos, desta maneira: “(...) tomarei o teu lugar./ Eu te odeio: cristo, eu sou Deus” (XV, 164). Na verdade, aquele que se faz passar por Deus é um impostor, pois Deus, no fim das contas, sou eu: “O chamado Jesus Cristo, cujo verdadeiro nome era, creio eu, Antonin Nalpas, foi mágico como seus pai e mãe e eu tive muitas vezes de lutar com ele. – Pois moralmente era um rematado covarde, e mais uma vez o surpreendi, como vejo sua sombra aqui, em Rodez, se introduzindo em meu corpo em sonho para magnetizar meus testículos ou enfeitiçar meus excrementos” (XIV, 71).

Em suma, o Verbo é falso, ele não fala, ele grita, é um *je* [eu] que *crie* [grita], vale dizer, um “*Ji e cri*, contraído em *jiji-cricri*” (XII, 250), de tal maneira que “os filhos não discursivos são piores que os pais suputativos” (XII, 182). Jiji-cricri é, portanto, um usurpador, e de qualquer maneira esse usurpador já era falado por um Artaud ventríloquo, visto que antes (de meados de 1941 até 17 de dezembro de 1943) ele era Nalpas, de tal maneira que é bem possível que Artaud já fosse Deus – um deus negativo: *não tem* [*n’a pa* = Nalpas] – antes mesmo de ser Deus.

Esse Deus usurpador nada mais é que um pai grotesco, acusado de impotência: “Seu pai deus é cu,/ um defecador que não pode nem penetrar” (XII, 183). Um pai a ser combatido, a ser abatido em combates “de apocalipse” com Deus, Cristo, Anticristo, demônios, mágicos, enfeitiçadores e Artaud. Combates ao fim dos quais a

verdade pode, enfim, ser revelada, como nesta carta a André Breton: Deus é ele. “Tudo isso é a história do velho Artaud, tal como pode ser lida num velho livro afegão publicado no mínimo 4.000 anos a.C., e que é a história de um homem ao qual todos os seres quiseram retirar por introdução mágica a posse de seu próprio corpo./ Pois por mais chato que possa parecer, eu sou esse Artaud crucificado no Gólgota, não como cristo, mas como Artaud, ou seja, como ateu inteiro. Eu sou esse corpo perseguido pela gula erótica, a obscena gula erótica sexual da humanidade, para a qual a dor é um humo, o licor de um muco fértil, um soro bom para ser degustado por quem nunca conquistou por si mesmo ser homem sabendo que se tornava um” (XIV, 155).

Em momento algum Artaud fraqueja, para poder se apresentar “como tendo sempre nascido dele mesmo” (XIV, 223). Para poder proclamar: “Eu, de minha parte, sou a imortalidade, a inatalidade, a perenidade,/ e também a sublimidade;/ Seria uma tara?/ nesse caso, então, sou *tarado*” (XII, 185).

Cabe notar que, se ele engendrou a si mesmo, tornou-se então por si mesmo seu próprio pai e seu próprio filho, atingindo esse momento grandioso em que se rompe a sucessão das gerações – circunstância que não deixa de lembrar o Nietzsche de *Nascimento da tragédia*, visando um princípio transgeracional “rompendo a lei rígida da individuação”: “Eu, Antonin Artaud,/ sou meu filho, meu pai, minha mãe/ e eu/ nivelador do périplo imbecil onde se certifica o engendramento” (XII, 259).

A constância de Artaud nessa luta contra o Outro, para desmontar o Outro que o canibaliza e, de certa maneira, constituir-se em outro no lugar do Outro, nunca cede. Um movimento idêntico existe já a partir de *Heliogábalo, ou o Anarquista coroadado*, claramente identificado por Évelyne Grossman: “O ato pleno de Heliogábalo”, escreve ela a propósito do momento em que Heliogábalo torna-se Elagabalus e personifica o deus-sol na terra,

“anula toda anterioridade cronológica e a própria ideia de paternidade. Não sendo mais nem filho nem pai, ele se torna o *homem*: é, ao mesmo tempo, ele próprio e seu deus, Heliogábalo e Elagabalus”.²⁶ Artaud nunca recuou em seu mito pessoal, o mito do homem que se faz sozinho. Vamos encontrá-lo em suas condenações e execrações de Deus, do Pai (Antônio-Rei, justamente), do Dalai Lama, do Pai-Mãe (cf. o famoso “Eu não creio nem no pai/ nem na mãe,/ nada tenho/ com papai-mamãe” que conclui *Aqui-jaz*, XII, 99, e que tanto fascinava Deleuze), assim como na glorificação do Sol dos ritos de Emésio de *Heliogábalo* e de Ciguri, o homem sem pai dos mitos tarahumaras.

Que Artaud tenha sido deus, muitos dos que dele se aproximaram, por sinal, puderam se aperceber. A estupefação diante de Artaud tornou-se lendária. Perdemos a noção dos depoimentos dando conta desse estupor diante dele. São espantosas as condições em que uma jovem como Paule Thévenin abandonou os estudos de psiquiatria para aceitar sem hesitar, quase na véspera da morte de Artaud, a pesadíssima tarefa da transcrição e edição de centenas de cadernos manuscritos ilegíveis que ele lhe confiava imperativamente.²⁷ Muitas histórias foram contadas sobre a ascendência que Artaud exercia sobre muitas pessoas, e não só a muito impressionável Colette Thomas. A estranha diversidade das lembranças remetendo à famosa conferência do Vieux-Colombier em 13 de janeiro de 1947 é propriamente desconcertante: “Entre vinte pessoas presentes e que pude encontrar”, relata seu biógrafo Thomas Maeder, “obtive vinte versões diferentes (...), ‘Nós estávamos todos em transe’”,²⁸ explica uma delas. Jean-Louis Barrault sempre afirmou que não assistiu à sessão de “homenagem a Antonin Artaud” de 7 de junho de 1946 no Teatro Sarah-Bernhardt, quando ele retornou de Rodez, embora os espectadores o tenham visto e ouvido fazer uma leitura de *Cenci* durante quarenta minutos, interpretando todos os papéis.²⁹ Maria Casarès, que desempenhou no teatro os

papéis trágicos mais difíceis, confessa ter ficado estupefata com “a presença espiritual” de Artaud e jamais ter sido capaz de reconhecer sua própria voz que ela acabou emitindo na gravação de *Pour en finir avec le jugement de Dieu* [Para acabar com o Julgamento de Deus] em novembro de 1947 – lembrança que parece tê-la habitado de maneira bastante persecutória.³⁰ Essa estupefação diante de Artaud não se limita aos próximos, e ainda hoje se difunde, através da sua escrita e da sua língua, junto a um amplo público, fascinado por aquele que se fez sozinho, de certa forma ocupando para eles o lugar do Outro.

Ele ocupa o lugar do Outro por ter aplicado a si mesmo o movimento de autodefinição. Ora, como as mesmas causas acarretam os mesmos efeitos, vamos reencontrar, deslocadas no nível do sujeito, as manifestações paradoxais da forma unária. Basta uma definição tautológica, basta querer fazer “O HOMEM, O HOMEM, tal como DE SI MESMO, ELE MESMO no espaço *ELE SE construía*” (IX, 21-22), basta, em suma, querer bancar o Artaud para ser atirado na engrenagem e no embaralhamento unários. A partir do momento em que uma coisa, idêntica a si mesma, é entregue a si mesma, ou bem é raptada por Deus (“Deus a assassinou”, IX, 22), ou bem, escapando a ele, se torna imediatamente diferente de si mesma, e até o contrário de si mesma. Por quê? Porque quando o sujeito busca fundar a si mesmo postula algo que não existe ainda para se permitir isto e empreender uma ação. Nessa medida, faz intervir, no momento em que desencadeia o movimento, o que logicamente só viria depois. Ele põe antes o que vem depois. Como esse apoio é fundamentalmente instável, o ato torna-se problemático. Ou bem ele se prolonga incessantemente em infinita acumulação – cf. as longas enumerações em todos os textos de Artaud, de *L’Ombilic des limbes* [O umbigo do limbo] às numerosas litanias de *Retour d’Artaud, le Momo* [Retorno de Artaud, o Momo] –, ou bem, quando se consuma, põe o sujeito na situação de se ver pregar uma peça em que não pode

acreditar. É assim que Antonin Artaud – que nunca fala senão em nome de Antonin Artaud – nunca pode acreditar completamente em Antonin Artaud... Artaud está constantemente esperando Artaud e chamando-o por todos os seus nomes possíveis: Arto, Tarot, Artot, Tarto, Saint Antonin, Antoneo Arlaud ou Nalpas. Essa experiência de desapossamento de si mesmo sobrevivendo em pleno sonho da plena posse de si percorre toda a obra, desde a correspondência com Rivière: “Sofro de uma terrível doença do espírito. Meu pensamento me abandona em todos os graus (...). Eu estou abaixo de mim mesmo (...) [Trata-se] de uma ausência total, de uma verdadeira perda” (carta a Rivière de 5 de junho de 1923).

Essa despossessão jamais cessaria, até o fim da vida: “Sinto-me um corpo que não me pertence,/ ao qual não adiro (...) Onde terei sonhado que eu me dava à luz” (XXIV, 173-174).

Esse homem que sonha ser ele próprio é sempre menos que ele próprio ou mais que ele próprio – de tal maneira que sua enunciação pode tomar obliquamente outros enunciadores. O ser que procede de si mesmo torna-se superior a si mesmo, enquanto uma parte está constantemente se reservando nele, no exato momento em que ele se desdobra.

Inversão, portanto, do antes e do depois, inversão do interior e do exterior, inversão do todo e da parte, da afirmação e da negação, do dentro e do fora, do continente e do conteúdo, do mesmo e do outro, do aqui e do lá... – essas múltiplas formas de anastrofia infestam a escrita de Artaud e sacodem violentamente o leitor. Artaud assume essas inversões, e é inclusive através delas que espera fabricar-se como homem dotado de um outro corpo, “um corpo sem órgãos” (XIII, 104), ou seja, livre desses lugares controlados do exterior por um Deus que o possui (“refazer sua anatomia/ O homem está doente porque é mal construído. É preciso tomar a decisão de desnudá-lo para coçá-lo/ esse animálculo que lhe dá uma comichão mortal,/ deus,/ e com deus/ seus órgãos”, XIII, 104). Esse outro homem,

esvaziado de seus órgãos, liberado de todo “pai inato” escondido no “períneo” ou qualquer outro órgão, só pode ser decididamente unário: “Quando lhe tiveres feito um corpo sem órgãos,/ o terás libertado de todos os seus automatismos/ e devolvido a sua verdadeira liberdade./ E então o ensinarás a dançar ao contrário/ como no delírio dos bailes populares/ e *esse inverso será seu verdadeiro lugar*” (XIII, 104, o itálico é meu).

Todas essas bifurcações espantosas, essas inversões assaltam e literalmente assombram o leitor, projetado em violentos curtos-circuitos que comprometem a continuidade da frase, desarticulam a sintaxe, invertem os valores semânticos e afetam as relações enunciativas. Lendo-o, perdemos o fio do que está aqui e do que está lá, do que vem antes e do que vem depois, e da mesma forma não sabemos mais o que é do interior e o que é do exterior. É, por exemplo, o que acontece quando lemos: “O velho Artaud/ está enterrado/ no buraco da chaminé/ que segura com sua gengiva fria/ desse dia em que foi morto!” (XII, 19). Lemos um texto, trágico – um morto enterrado em si mesmo –, saturado de inversões. Primeira inversão paradoxal: Artaud está morto ao escrever esse texto. Segunda inversão paradoxal: um Artaud morto e enterrado num lugar que se encontra no interior dele mesmo, um buraco de sua gengiva – um buraco provavelmente causado por uma síncope tetanizante durante os eletrochoques de 1943, que dessa vez resultaram, depois de uma vértebra quebrada, na perda de um dente. Numa carta escrita por Artaud na terceira pessoa, já mencionada, ficamos sabendo, com efeito, que, “no dia seguinte a essa morte, ele teve um verdadeiro delírio, o único da sua internação, mas decorrente de um eletrochoque e durante o qual, caindo em síncope, ele perdeu seu último dente de ouro” (XIV, 127). Artaud se revela por si mesmo, através de si mesmo, da mesma maneira como Artaud está enterrado dentro de si mesmo, como o Deus dos teólogos e dos cabalistas, o *Deus absconditus*, escondido no interior de si mesmo,

faz contraponto ao Deus de luz: “Quem sou eu?/ De onde venho?/ Eu sou Antonin Artaud/ e que eu o diga/ como sei dizê-lo/ imediatamente/ vereis meu corpo atual/ voar em pedaços/ e se juntar/ sob dez mil aspectos/ notórios/ um corpo novo/ no qual não podereis/ nunca mais/ me esquecer” (XIII 118).

Entretanto, não é louco, ou não é Deus, quem simplesmente o queira. Quando se pretende ocupar esse lugar, é necessário saber ocupá-lo. O mínimo que se pode esperar quando se é Deus é dotar-se da posse de uma língua de criação do mundo e da disposição de uma fala eficaz.

Postar-se no unário, como se vê obrigado a fazer Artaud a partir do momento em que enfrenta o desafio absurdo de ter de se fazer sozinho, o obriga a usar certas formas retóricas. Essas formas são portadoras de efeitos arrebatadores. E, de fato, o unário induz ao uso de tropos constituídos da reunião inesperada e incongruente de termos que se opõem, se excluem, se rejeitam ou se negam. Os valores semânticos, a ordem sintática, a distribuição fonológica de uma escrita assombrada pelo unário vêm a ser afetados, assim, por quiasmas, hipérbatos, oximoros, antilogias, antíteses, metáteses, histerologias, procedimentos de anagramatização... O primeiro elemento para ser Deus, portanto, é dispor de fórmulas unárias – não insistirei aqui nesse ponto, já identificado.

O segundo elemento é a rejeição da escrita reflexiva para se dedicar à escrita performativa. A reflexividade deve ser proscrita, pois leva a se ver como sujeito do Outro. É sempre o Outro, em suma, que se reflete em sua própria imagem. “Eu sou alguém e te encho o saco, ó/ deus/ demônio/ deixa passar meu corpo de merda,/ eu tenho um corpo/ e tu só podes conhecer o apetite de ter um/ (...) Nada há a saber./ Tampouco há nada a aprender./ As concepções, as noções, os sentimentos são miasmas/ elevados do corpo para o catrepti/ (*catrepti* em grego quer dizer espelho)/ espelho/ no qual o

impessoal embrutecido se olha porque não é um, nem ele,/ (...)” (XXV, dezembro de 1946-janeiro de 1947)

Nada a ver, nem a saber, nem a refletir, nos dois sentidos... Trata-se apenas de arranjar o próprio corpo ao sabor de uma língua performativa, ou seja, de uma língua finalmente suscetível de inventar o sujeito à medida que ele se fala, de uma língua abolindo a distância entre o dizer e o fazer. Deus nos possui pela sintaxe (do grego *suntagma*, ordem, organização, constituição) organizando a separação entre o corpo e o dizer. A sintaxe é sempre a organização segundo o plano de um Outro – ouvir em “organização” o que essa palavra conota quanto ao organismo e à ordem imposta pela sintaxe sobre o organismo. A sintaxe é uma organização do corpo que reflete o projeto alienante de Deus. Por isso é que a aspiração mais radical de Artaud é a destruição da sintaxe. Era o que já ocorria na época dos corpos hieroglíficos dos dançarinos balineses vistos por ele na Exposição Colonial de 1931, que podiam significar diretamente através de gestos, sem palavras nem organização de palavras. Desse modo, a matéria parecia significar a si mesma por gestos que eram atos, vale dizer, “hieróglifos” que nunca se deixavam apanhar na sintaxe e no pensamento reflexivo: “sentimos no teatro balinês um estado anterior à linguagem”, “assistimos a uma alquimia mental que transforma um estado de espírito num gesto” (*Sur le théâtre balinais*).³¹

Artaud nunca abriria mão dessa vontade de suprimir a ideia: “Urgência premente/ de uma necessidade:/ a de suprimir a ideia, a ideia e seu mito/ e de pôr no lugar/ a manifestação trovejante” (XIII, 94).

Por manifestação trovejante devem-se literalmente entender também os ruídos do corpo, do corpo que significa: o fôlego do ator e todos os pontos vibratórios do corpo apresentados em *Un athlétisme affectif*, o kha dos egípcios (o sopro, a alma, o duplo energético), e daí o “caca” [cocô] – pois o “caca”, se é dado ao

homem com o ser, é uma das raras matérias que lhe pertencem realmente: “Existe no ser/ algo de particularmente tentador para o homem/ e esse algo é justamente/ O COCÔ (aqui, rugidos)” (XIII, 83).

Trata-se, em suma, de “suprimir a ideia” para recuperar uma linguagem anterior à linguagem, uma espécie de língua da primeira natureza. Artaud acreditaria ver essa língua realizada em ato no caminho de calvário que o levou, torturado pela abstinência de heroína e a disenteria, em direção aos tarahumara: “É verdade que não faltam na terra lugares onde a Natureza, movida por uma espécie de capricho inteligente, esculpiu formas humanas. Mas aqui o caso é diferente, pois foi toda *a extensão geográfica de uma raça* que a Natureza quis falar./ (...) Que a Natureza, por um estranho capricho, mostre de repente um corpo de homem sendo torturado numa rocha, e podemos pensar inicialmente que não passa de um capricho e que esse capricho nada significa. Mas quando, ao longo de dias e dias a cavalo, o mesmo feitiço inteligente se repete, e *a natureza obstinadamente manifesta a mesma ideia* (...), quando um país inteiro na terra desenvolve uma filosofia paralela à dos homens (...), não podemos mais pensar que se trate de um capricho” (IX, 43-44).

Certas cartas de Artaud estão saturadas de feitiços e talismãs: fórmulas encantatórias, maldições, desenhos, ideogramas, excreções orgânicas, partes calcinadas... que não se destinam a transmitir uma ideia através do espírito, mas a agir diretamente sobre o destinatário.³²

A busca dessa escrita performativa atinge um derradeiro grau com as glossolalias, essas “sílabas inventadas”, como são designadas por Artaud, que aparecem a partir do início do ano de 1943. Elas participam de uma proferição vocal jubilatória devidamente preparada por uma escrita adotando os princípios do “atletismo afetivo” (fôlego, vibração, ritmo, sons escandidos como na famosa

tora de madeira do quarto de Ivry...): “só podemos ler [essas sílabas] se forem escandidas, num ritmo que o próprio leitor deve encontrar para entender e pensar” (IX, 188).

Foi demonstrado recentemente que não é possível desvincular as manifestações glossolálicas do início do século XX (particularmente as de Hélène Smith, dita Élise Muller) de uma forma de crítica em ato do programa saussuriano. As glossolalias funcionam, de certa maneira, como uma tentativa de recorporeizar a língua diante da dessubstancialização da voz realizada pela teoria saussuriana do signo, que instalava uma cesura definitiva da língua e da voz.³³ Frente a essa cesura, o (ou antes *a*) glossolal, diante de seus observadores psicólogos (Flournoy)³⁴ ou linguistas (entre eles, Saussure), começou de certa forma a atuar a parte inversa, a dessemiotizar a língua e a exaltar a chamada substância “amorfa” da voz, para combater a ideia de que o corpo era exterior à língua. As glossolalias de Artaud devem ser tomadas fundamentalmente como uma continuação desse programa de crítica radical em ato do signo. Essa crítica está voltada para dois pontos capitais:

– A distinção entre unidades de som e unidades de sentido, tal como operacionalizada na distinção saussuriana entre significado e significante. Trata-se, para Artaud, de acabar com essa distinção e fazer de um estado do corpo um hieróglifo ou uma sonoridade (uma “sílabas”) que se difunda em seguida no resto do texto ou do poema:³⁵ a “sílabas inventada” torna-se a nova unidade significativa de som e de sentido: “pois o grito,/ organicamente,/ e o fôlego que o acompanha/ têm o poder de exaltar o corpo,/ de levá-lo a esse estado de animação, de fulguração de suas paredes internas, de verdadeira ebulição de suas forças, de suas faculdades e de suas vozes”.³⁶ À guisa de língua performativa, ela funcionaria, portanto, muito menos no sentido de “quando dizer é fazer”** do que no sentido inverso de “quando fazer é dizer”.

– Nessa medida, o caráter arbitrário e a falta de motivação do signo não podem mais valer. Artaud busca, pelo contrário, constantemente remotivar a língua por tudo que o corpo traz literalmente em si como ruído, fôlego, som e ritmo. A particularidade dessas sílabas é que, assim motivadas, elas devem ser compreendidas por todos: “Em 1934, escrevi todo um livro nesse sentido, numa língua que não era o francês, mas que todo mundo podia ler, fosse qual fosse a sua nacionalidade. Esse livro infelizmente se perdeu” (IX, 171). Artaud forneceria mais adiante o título: *Letura d’Eprahi Falli Tetar Fendi Photia o Fotre Indi*.³⁷ Ora, a indicação de Artaud remete à época em que, redigindo uma nota sobre Mallarmé, ele começava a entrever a possibilidade de *nascer do som* das sílabas de poemas: “Somos tocados pela sonoridade das sílabas antes de entender seu sentido,/ bela, ou seja, tão bela que gostaríamos, que acreditaríamos, que desejaríamos ser seu filho, nascer seu filho” ([1933] VIII, 73). Dez anos depois, com uma impressionante obstinação, Artaud haveria, assim, de se lançar nesse fabuloso programa: nascer de suas próprias glossolalias, ou seja, nascer de nada, em suma, “da música baseada em nada”, mas “um nada que se resolve em infinito” (VIII, 73).

Se a tentativa de Artaud lembra a dos inventores de línguas perfeitas, na medida em que também estes, como demonstrou Marina Yaguello, investiram contra o caráter arbitrário dos signos e a dupla articulação da linguagem,³⁸ se afasta dela pelo menos em um ponto decisivo: em Artaud, nem de longe se trata de construir um sistema formal, mas um conjunto móvel e sempre renovado de signos e indexados ao corpo:³⁹ “é certo que a cada sentimento, a cada movimento do espírito, a cada sobressalto da afetividade humana corresponde um fôlego que lhe pertence” (IV, 154). O signo, nesse sentido, é literalmente um “pesa-nervos”, uma espécie de ideograma, um dispositivo que avalia, estima e transcreve um movimento do corpo: “Outro ponto fulgurante: o ponto da cólera, do ataque, da

mordida é o centro do plexo solar. É nele que se apoia a cabeça para lançar moralmente o seu veneno” (IV, 162).

Entretanto, onde Artaud foi mais longe que todos os inventores de línguas foi na recusa da sintaxe: as glossolalias de Artaud, ao contrário das glossolalias religiosas ou não, não são transposições lexicalmente e fonologicamente defasadas de línguas existentes, respeitando uma sintaxe ou uma pseudossintaxe. Elas são decididamente agramaticais. As glossolalias de Artaud podem, com efeito, ser descritas como sistema de homofonia, aliteração ou assonância, mas não como sistema gramatical.⁴⁰ Em 1943, quando o doutor Ferdière lhe pede que traduza as “glossolalias” de Lewis Carroll, vale dizer, as palavras-valise de Jabberwocky, Artaud produz um texto muito diferente do original: ele acrescenta um quinto verso à quadra, modifica consideravelmente o léxico das palavras-valise mas, sobretudo, desorganiza deliberadamente uma sintaxe que era escrupulosamente respeitada pelo texto de Lewis Carroll. E, por sinal, foi esse respeito da sintaxe em Lewis Carroll que enfureceu Artaud (“Jabberwocky é obra de um castrado, de uma espécie de mestiço híbrido que triturou a consciência para dela extrair uma escrita”, IX, 185) e o levou a intitular sua tradução de “*L’Arve et l’Aume*: tentativa antigramatical contra Lewis Carroll”.⁴¹ Essa recusa da gramática é uma recusa do Outro. Artaud precisa estar constantemente apostando corrida com o Outro, que, com a gramática, o persegue como em uma grande ultrapassagem, o rei do “reino dos duplos *ultrapassadores* e *ultrapassados*” (XIX, 244), para enfeitiçá-lo. Artaud escreve rapidamente e muito, retornando o menos possível aos seus escritos, pois não pode congelá-los, fixá-los numa forma canônica. Ele precisa de alguma forma escrever depressa, antes que o Outro exerça o controle sintático sobre a frase que acaba de escrever.

Artaud execra Deus porque Deus rouba as vidas dos neonatos e os conduz ao terror da sujeição. Artaud terá sido um dos primeiros a

enfrentar o “pai inato” para tentar adivinhar por conta própria, baseado em si mesmo e através de si mesmo. Desse modo, terá inventado a escrita do nosso tempo, o tempo em que se quer adivinhar Deus no lugar de Deus. E por isto terá também pago um preço alto. Saindo da sujeição, ele entrava na crueldade absoluta.

Benveniste: de “Ehyeh ascher ehyeh” a “é eu quem diz eu”

Benveniste teria confessado, na hora da morte, que só havia em sua opinião dois grandes linguistas franceses, Artaud e Mallarmé.⁴² Os verdadeiros linguistas, assim, não seriam linguistas, mas poetas. O que, naturalmente, é verdade! Ninguém redefiniu mais a língua, a métrica e o poema que Mallarmé. Quanto a Artaud linguista, acabamos de ver que ele tinha explorado uma metamorfose capital, a que assistira à assunção de um novo sujeito falante, não mais sujeito a Deus e a todos os grandes Sujeitos. Estranho entendimento, assim, entre esses dois grandes contemporâneos: o mais razoável dos linguistas e o mais louco dos poetas. Mas essa convivência não é tão surpreendente quanto pode parecer: Benveniste também percebeu perfeitamente a aproximação dessa mutação decisiva na condição subjetiva. Naturalmente, ele não a explora como Artaud, percorrendo-a como semiólogo, mas acontece que também ele estabeleceu uma nova definição do sujeito falante. Benveniste efetivamente transfere para o próprio pequeno sujeito a definição outrora reservada a Deus – o que no fim das contas não é assim tão surpreendente, quando sabemos que Benveniste fez seus estudos na Escola Rabínica (a de Paris) antes de seguir os cursos do grande linguista Meillet e de se tornar ele próprio um dos mais importantes linguistas do século XX.⁴³ E foi de fato Benveniste, depois da Segunda Guerra Mundial, que definiu o sujeito falante com esta

formulação: “é eu quem diz eu”. Ora, embora Benveniste em momento algum faça alusão a isso em sua obra, essa fórmula é decalcada da antiga definição divina, absolutamente unária, pela qual Deus, através de Moisés, se nomeava e se apresentava aos homens: o famoso “*Ehyeh ascher ehyeh*” do Êxodo III, 14, já visto aqui. Benveniste, em suma, atribuiu ao sujeito a definição autorreferencial ou unária outrora atribuída ao grande Sujeito.⁴⁴ Essa transferência de definição não poderia ter deixado de chamar a atenção, mas teria sido necessário que fosse percebida. E o fato é que é literalmente espantosa. Talvez demais, até, para ser realmente notada. E seria pouco afirmar que ainda não foram desdobradas todas as implicações filosóficas desse deslocamento capital.

Essa fórmula inédita, de uma simplicidade absolutamente bíblica, para definir o sujeito falante, “é eu quem diz eu”, parece bem elementar, mas não devemos nos fiar nisso. Observamos facilmente que se trata de uma fórmula de contornos autorreferenciais, vale dizer, de uma proposição na qual o predicado consiste em uma retomada do sujeito, na qual o *eu* vem a ser definido por ele mesmo.

Ao descobrir esse ponto de retorno, Benveniste descobriu o ponto de Arquimedes de uma nova linguística, a da palavra, vale dizer, o ponto de oscilação a partir do qual a língua se converte em discurso. Desde que esse ponto de enunciação do “eu” seja de fato assumido por um sujeito falante, assistimos a uma fantástica ordenação do discurso. O discurso, com efeito, se ordena a partir do momento em que um interlocutor assume designar-se por *eu*: o outro interlocutor torna-se instantaneamente um *tu*, e aquilo de que falam remete então a um *ele*. Graças a esse dispositivo trinitário essencial ao discurso, são fixados os referenciais espaciais e temporais a partir dos quais cessa toda confusão: “aqui” designa o lugar onde *eu* e *tu* falam, e “lá”, o lugar do mundo onde se situa o objeto de que falam; “agora” se indexa pela presente instância de discurso, permitindo ao mesmo

tempo a designação do que lhe é contemporâneo, do que vem “antes” e do que vem “depois”.

Por um lado, esse dispositivo trinitário permite a comunicação intersubjetiva, e por outro autoriza o sujeito a usar por sua conta uma série de indicadores, *eu*, “aqui” e “agora”, graças aos quais os fundamentos da condição subjetiva são estabelecidos, pois ao usar o *eu*, ele se designa como sujeito falante e pode situar-se no tempo e no espaço a partir de sua própria alocação.

É provavelmente por encontrar esse ponto de ordenamento decisivo que Benveniste, num dos artigos que haveriam de pontuar os marcos dessa descoberta, recusa liminarmente a famosa expressão de Rimbaud que também remete ao *eu*: “Eu é um outro”, afirmando que “ela fornece a expressão típica do que é propriamente a ‘alienação’ mental, na qual o eu é desapossado de sua identidade constitutiva”.⁴⁵

Assim é que Benveniste traz ao nível do pequeno sujeito o uso de um “eu” plenamente autorreferencial, que outrora era reservado, como demonstra a ocorrência bíblica, unicamente ao grande Sujeito. Estão, assim, assegurados os direitos semióticos de um novo sujeito, que não podemos deixar de chamar democrático, já que essa autonomia semiótica se abre e desemboca numa autonomia simbólica e jurídica.

Entendemos, então, por que Benveniste rejeita a formulação de Rimbaud. É bem possível que através dela ele entreviesse até onde sua própria formulação, postulando um eu definido por ele próprio, poderia ir: até uma efetiva pane de definição, com um eu no fim das contas faltando a si mesmo em sua própria definição e por este motivo aberto não à identidade discursiva, mas à alteridade radical. É essa perspectiva que Benveniste se sente no dever de rejeitar, proscrevendo sem cerimônia a formulação de Rimbaud. É necessário, sobretudo, que a fórmula da identidade absoluta postulada por Benveniste (eu é eu) não encontre seu próprio limite. Cabe, então, proscrever toda dúvida a respeito desse eu definido de maneira

autorreferencial que poderia tornar-se outro. Será necessário apenas dizer que o eu deve corresponder a ele mesmo para que o discurso engrene. Depois de estar localizado em Deus e em seus avatares, eis um novo ponto de origem fixado, abrindo uma nova época.

//

Acabo, então, de tentar situar certas formas e certos momentos-chave do surgimento do sujeito pós-moderno. Refiro-me, com isto, àquele que não se caracteriza mais por uma relação de submissão ao grande Sujeito, definindo-se, a exemplo do grande Sujeito de outrora, por si mesmo. Tentei fazê-lo a partir de vários textos fundamentais na história das ideias. Um texto psicanalítico central definindo o sujeito pelo espelho, um texto linguístico da maior importância caracterizando o eu por uma fórmula unária e um prodigioso texto poético de destruição radical do grande Sujeito. Essa exploração não me pareceria suficiente se eu não incluísse nela a análise de uma formação pictórica. Trata-se de um quadro do grande pintor expressionista abstrato americano Barnett Newman, *Onement I*, de 1948. Esse quadro é um dos mais conhecidos, pois constitui para o pintor o ponto de partida de todo um ciclo. Nesse quadro inaugural, Newman aplica o princípio da tira, ou *zip*, que fundaria todo o seu estilo posterior. Já não existe um grande Sujeito, naturalmente – e é exatamente por isso que a questão da origem vem a ser colocada com intensidade. E, por sinal, o filósofo da imagem Didi-Huberman⁴⁶ indica que, se existe origem nesse quadro, deve ser referida à “destruição da origem” (vale dizer, à destruição de tudo que gera origem na História) e ao próprio tempo artístico, que começa a funcionar como “início absoluto” – donde o valor aurático que Didi-Huberman atribui ao quadro de Newman.

O que me parece apaixonante em *Onement I* é que, de certa maneira, vemos o pequeno sujeito, em sua própria divisão, tornar-se sua própria origem. O quadro apresentaria algo como sls, vale dizer, euleu, ou, em inglês, III. O motivo unário fundador que já identifiquei na marca bíblica do “*Ehyeh ascher ehyeh*” no caso do Deus da Bíblia, no motivo caligráfico desdobrado de Deus no islã, na forma escópica em que o rei se reapropriava no espelho de seu próprio retrato, na equação unária *nihil* igual a *totum* fundadora do Proletariado, é reencontrado aqui, como em Benveniste, no nível do pequeno sujeito. “Quando eu era criança”, explica Newman, numa anedota das mais esclarecedoras, “eu estudava francês com um homem [que dizia]: *Eu sou o sujeito; você é o objeto; e aqui está o verbo*”, e ele dava um leve tapa no rosto do aluno. “A tela vazia”, prossegue Newman, “é um objeto gramatical – um predicado. Eu sou o sujeito que o pinta. (...) Sou também o verbo quando o pinto, mas sou igualmente o objeto. Eu sou a frase completa.”⁴⁷ É verdade que o sujeito está dividido entre aqui e lá – do que dá testemunho o *zip*. Mas o *zip* instaura uma separação que une – o que seria confirmado por Newman⁴⁸ –, e com isto começa a valer pelo tapa salvador que permite que uma frase, originária, assumida pelo “eu”, possa engrenar. A divisão autorreferencial do sujeito parece, assim, abrir para um processo referencial. Ou ainda, o unário parece desembocar no unitário. O *zip* funciona como o *tzimtzum* da Cabala, que era conhecida por Newman. O *tzimtzum* remete ao momento em que a pluralidade emerge da unidade absoluta. Assim seria explicado o valor aurático de *Onement I*: nele se cria origem. Mas se trata de uma origem que não passa mais pelo marco do grande Sujeito, no caso, de deus, mas que pode ser referida ao ato do próprio sujeito no ato de se fundar. Encontramos aqui um ato de natureza idêntica à do efetuado por Benveniste quando atribuía ao sujeito falante o mesmo tipo de definição que o do deus da Torá.

A esse respeito, parece-me altamente significativo que Didi-Huberman, falando da aura desse quadro, tenha precisado passar pela alteração do conceito benjaminiano de aura, que, como se sabe, remetia a uma “presença Outra”. Benjamin, com efeito, tomara o cuidado de distinguir muito bem a *aura* remetendo à “aparição de um distante” e o *rastro* definido como “aparição de uma proximidade”.⁴⁹ Ora, Didi-Huberman funde os dois conceitos, de tal maneira que o mais distante – a aura – vem a ser correlacionado à mais íntima proximidade – o rastro. E se se sente obrigado a fazê-lo, será por uma única razão: porque o Outro da presença Outra, conferindo aura, esmaeceu! À falta de Outro, a aura não pode mais funcionar, a menos que tente o último recurso de apoiá-lo no rastro. O infinitamente distante seria, então, reduzido ao infinitamente próximo, o do aqui e agora – o que, por sinal, ficaria claro no célebre título dado por Newman na mesma época (1948) a seu ensaio: *The Sublime is Now*.

Em suma, o que interessa a Newman é fazer com que o sublime mude simplesmente de lugar. Até então, ele só podia estar além ou aquém do *now*, do instante. Situava-se lá, e mesmo lá adiante, num distante infinitamente distante. Ora, ele é trazido aqui e agora. Seria possível dar-nos conta dessa mudança de lugar relendo as passagens da *Crítica da faculdade de julgar* em que Kant indica que o sublime corresponde à capacidade não de representar num tempo e num espaço finitos uma potência infinita (possibilidade de que ele duvida), mas de evocá-la, de aludir a ela. Para Kant e os modernos, o sublime não se referia, assim, a algo que fosse representado, mas a um além. Essa remissão seguia em suma uma lógica metonímica de deslocamento. Desse paradoxo de uma representação que remete a um irrepresentável, Kant dava o exemplo da proibição das imagens na lei mosaica, que dá uma ideia da infinitude divina. E, com efeito, todas as estéticas do sublime se referem a esse além que remete metonimicamente a uma ideia ou a uma potência infinita.

Confrontado com o sublime, o “eu” (o “eu” moderno) sentia assim (na angústia ou na alegria) a presença Outra. O passo de Newman consistirá simplesmente em fazer com que o sublime coincida com o “eu”. Foi o que bem percebeu Lyotard quando, numa conferência sobre Newman, evocou muito sabiamente o sublime e o instante: “Uma tela de Newman”, dizia, “opõe às histórias sua nudez plástica. Tudo está presente, dimensões, cores, traços, sem alusão.”⁵⁰ A origem, em vez de ser exterior, é trazida ao “eu”, que leva consigo o aqui e agora.

Estamos com efeito, aqui, no Um da origem – do que bem dá testemunho o título *Onement* (que eu de bom grado traduziria como “unário”). A duplicação pelo *I* do título *Onement I* o confirma, ao mesmo tempo remetendo o “1” da origem à letra maiúscula “I”, vale dizer, ao “eu” em inglês. É no “eu” do sujeito que se faria de agora em diante a origem a partir da qual contamos. Em suma, teríamos nesse quadro, trazido como em Benveniste ao nível do “eu”, o equivalente das fundações autorreferenciais dos diferentes grandes Sujeitos que examinamos.

Não posso, no entanto, deixar de pensar que se Newman se tivesse saído muito bem na tarefa de autogênese que abraçara, por que teria sentido a necessidade de garantir essa autofundação do “eu”, regularmente reafirmada nas obras intituladas *The Name I* (1949), *Be I* (1949), *Here I* (1950), *One* (1951) e *Now I* (1965), escorando-se concomitantemente em tudo que a mitologia grega e a teologia judaica reunidas oferecem em matéria de grandes nomes originários – basta pensar nas obras intituladas *Argos* (1949), *Dionysius* (1949), *Achilles* (1952), *Ulysses* (1952), por um lado, e, por outro, *Abraham* (1949), *Joshua* (1950), *Eve* (1950) e *Adam* (1951)?

Assim é que o apoio no grande Sujeito persistiria apesar da afirmação de autofundação! Existe, contudo, uma outra eventualidade, exatamente contrária à que acabo de aventar. Se

Newman não apoia o eu nessas grandes figuras, é que faz o contrário: ele enfeuda essas grandes figuras ao “eu” – e teríamos, então, em um “eu” feito enorme, como se tivesse absorvido em si mesmo todos os nomes da História... Afinal, na mesma época, não proclamava Artaud *Eu sou meu filho, meu pai, minha mãe?* Por que não haveria Newman de proclamar, como pintor do sublime pós-moderno: *I am I, I am Adam, Eve, Argos, Dionysius, Ulysses...?*

Notas

* *Patron minet*: alteração da expressão francesa antiga *Potron minet*, que significa *ao raiar do dia*. (N. da R. T.)

** Referência ao livro do filósofo da linguagem John Austin, *Quando dizer é fazer*, no qual ele elabora o conceito de *performativo*. (N. da R. T.)

1 Cf. W. Benjamin, “L’Oeuvre d’art à l’ère de sa reproduction mécanisée” [A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica] (1936), in *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 144.

2 Cf. G. W. F. Hegel, *Esthétique I*, trad. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, p. 153.

3 Nas *Meditações metafísicas* [1641], Descartes consideraria o conceito de cogito como “a terra firme sobre a qual [ele] depositou as bases de [su]a filosofia”. Mas Descartes não deixaria de garantir esse “eu” com uma referência a Deus.

4 J.-F. Lyotard, *A condição pós-moderna*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

5 D.-R. Dufour, *Lacan e o Espelho Sofístico de Boehme*, op. cit.

6 J. Lacan, *Écrits*, op. cit., “Propos sur la causalité psychique” [Formulações sobre a causalidade psíquica], p. 186.

7 J. Lacan, *Écrits*, op. cit.

8 J. Lacan, *Écrits*, op. cit., “Le stade du miroir (...)” [O estágio do espelho...], p. 98.

9 Otto Rank, *Don Juan* [1921], seguido de *Le Double* [1914], Paris, Payot, 1997. *Le Double* apoia-se basicamente em livros que abordam os mitos que tratam de gêmeos, como *O médico e o monstro (Dr. Jekyll e Mr. Hyde)*, *O retrato de Dorian Gray*...

10 Ver E. Roudinesco, *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993, p. 142.

11 Ibidem, p. 148.

12 A. Faivre, *Accès de l’ésoterisme occidental II*, Paris, Gallimard, 1996, cf. p. 221-230: “Sophia et *Bildnis* selon Jacob Boehme”.

13 Ibidem, p. 221.

14 A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, op. cit., p. 287-288.

15 Ver as indicações de A. Faivre a esse respeito, *Accès de l’ésoterisme occidental II*, op. cit., p. 223.

16 Entendemos, assim, que H. Corbin, um dos membros do círculo filosófico gravitando ao redor de Kojève e Koyré, tenha encontrado, em Böhme e a partir do ensinamento de Koyré sobre os místicos especulativos, a matéria necessária para fundar o conceito de “imaginal”, que remete ao engendramento recíproco da imagem e seu modelo.

17 Ver a esse respeito A. Faivre, *Accès de l’ésoterisme occidental II*, op. cit., p. 229.

- 18 J. Baltrusaitis, *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus – Les perspectives dépravées II*, Paris, Flammarion, 1984 e 1996.
- 19 Remeto a um artigo de Annick Allaigre-Duny, no qual, com base na hipótese Böhme-Lacan por mim proposta, a autora mostra, através de uma análise textual e dos temas desenvolvidos, que Lacan não podia ignorar a referência a Böhme. Cf. A. Allaigre-Duny, “À propos du sonnet de Lacan *Hiatus irrationalis*”, in *L’Une Bêvue*, n° 17, primavera de 2001, Paris.
- 20 J. Lacan, *RSI*, sessão de 11 de fevereiro de 1975, e *Le Sinthome*, sessão de 13 de abril de 1976 (inéditos).
- 21 Essa parte retoma um artigo que escrevi para um número da revista *Europe* dedicado a Artaud, publicado em 2002 com o título “En attendant Artot”.
- 22 J. Lacan, “De Rome 53 à Rome 67: La psychanalyse. Raison d’un échec”, in *Scilicet*, n° 1, Paris, Le Seuil, 1968.
- 23 Faço referência às *Œuvres complètes* de Artaud publicadas pela Gallimard. O número em algarismos romanos indica o tomo e o número em algarismos arábicos, a página.
- 24 J. Derrida, *L’Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967, “La parole soufflée”, p. 253-292.
- 25 É. Grossman, *Artaud/Joyce, le corps et le texte*, Paris, Nathan, 1996, cap. VIII.
- 26 Ibidem, p. 109.
- 27 “Todas as minhas faculdades intelectuais, caso as tenha, foram utilizadas exclusivamente com o objetivo de dar a conhecer a obra de Antonin Artaud. (...) Eu não estive realmente no mundo”, cf. Paule Thévenin, *Antonin Artaud, ce Désespéré qui vous parle*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 95.
- 28 Thomas Maeder, *Antonin Artaud*, Paris, Plon, 1978, p. 279.
- 29 Ibidem, p. 266.
- 30 Odette e Alain Virmaux, *Antonin Artaud, qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1989, p. 134.
- 31 A. Artaud, *Le Théâtre et son double, sur le théâtre balinais*, op. cit., p. 94 e 102.
- 32 Ver os fac-símiles de cartas reunidas no belo volume A. Artaud, *Works on Paper*, Nova York, The Museum of Modern Art, 1996.
- 33 Ver a esse respeito o dossiê sobre as glossolalias no n° 91, de setembro de 1988, da revista *Langages*, dirigida por J.-J. Courtine.
- 34 Théodore Flournoy, *Des Indes à la planète Mars, étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie* [1900], Paris, Le Seuil e Slatkine, 1983.
- 35 Seus textos glossolálicos nunca são isolados, aparecendo antes como a condensação dos traços articulatórios que organizam o resto do texto.

36 Texto publicado em *Le Disque vert*, nº 4, novembro-dezembro de 1953, citado por P. Thévenin, *Antonin Artaud, ce Désespéré qui vous parle*, op. cit., p. 125.

37 Ver a esse respeito a análise de P. Thévenin, *Antonin Artaud, ce Désespéré qui vous parle*, op. cit., p. 212 ss.

38 M. Yaguello, *Les Fous du langage: des langues imaginaires et de leurs inventeurs*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 141 ss.

39 Seria muito interessante confrontar esse aspecto à concepção da letra em Serge Leclair, tal como a desenvolve, por exemplo, em “Les mots du psychotique” (*Écrits pour la psychanalyse* 2, Paris, Le Seuil/Arcanes, 1998, p. 153 ss.), em que ele menciona Artaud e indexa “a letra” a um “movimento do corpo”.

40 Ver a esse respeito o estudo de J.-P. Jacot, “Jonction, disjonction: les fragments glossoliques d’Artaud”, in *Littérature*, nº 103, 1996. “As glossolalias de Artaud não obedecem a nenhuma regra de construção ou organização, à parte uma dialética muito trabalhada da repetição e da diferença (...), [elas não contêm] nenhuma estrutura sintática nem nenhuma estrutura pseudossintática.”

Nesse sentido, as glossolalias de Artaud podem ser interpretadas ao infinito. No anagrama, como demonstra Umberto Eco (a propósito da “temurah” dos cabalistas), podemos sempre passar por permutação, inversão ou interpolação de um significante qualquer a um outro significante qualquer (U. Eco, *La Recherche de la langue parfaite*, Paris, Le Seuil, 1994). Desse modo, os textos de Artaud não podem deixar de proliferar à medida que são resolvidos – o que pode dar muito trabalho aos intérpretes da hermenêutica textual (ver, por exemplo, os esforços desesperados de Paule Thévenin com “Le Retour d’Antonin Artaud, le Môme”, em *Antonin Artaud, ce Désespéré qui vous parle*, op. cit.).

41 Ver o estudo de J. M. Adam, “Une ‘variation ramifiée de la langue’”, in *Une reconception de la stylistique*, Delachaux et Niestlé, 1997.

42 Declaração reproduzida por Julia Kristeva em seu artigo “Mémoires”, in *L’Infini*, nº 1, inverno de 1983.

43 Encontramos algumas indicações biográficas sobre Benveniste em J.-C. Milner, *Le Périple structural*, Paris, Le Seuil, 2002, “Benveniste II”, p. 101 ss. O próprio Milner refere-se a um artigo de Françoise Bader, “Une anamnèse littéraire d’É. Benveniste”, in *Incontri Linguistici*, 22, 1999, p. 11-55.

44 A esse respeito, ver meu livro *Le Bégaiement des maîtres – Benveniste, Lacan, Lévi-Strauss...*, op. cit.

45 É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, op. cit., p. 230.

46 G. Didi-Huberman, *Devant le temps*, Paris, Minuit, 2000. Na verdade, Didi-Huberman comenta o desenho de Barnett Newman de 1947, preparatório para o famoso *Onement I* e de estrutura rigorosamente idêntica.

47 B. Newman citado por Didi-Huberman, *Devant le temps*, op. cit., p. 257-258.

48 “I feel that my zip does not divide my paintings. I feel it does the exact opposite (...) it unites the thing. It creates a totality” [Não acho que o *zip* divida meus quadros. Acho que faz exatamente o contrário (...) ele dá unidade à coisa. Cria uma totalidade]. Cf. B. Newman, “Interview with Emile de Antonio” (1970), citado por Didi-Huberman, *Devant le temps*, op. cit., p. 252.

49 “I feel that my zip does not divide my paintings. I feel it does the exact opposite (...) it unites the thing. It creates a totality” [Não acho que o *zip* divida meus quadros. Acho que faz exatamente o contrário (...) ele dá unidade à coisa. Cria uma totalidade]. Cf. B. Newman, “Interview with Emile de Antonio” (1970), citado por Didi-Huberman, *Devant le temps*, op. cit., p. 252.

50 J.-F. Lyotard, “L’instant, Newman”, in *L’Inhumain*, op. cit., p. 91.

IV. Do possível inconveniente da morte de Deus

Tendo matado Deus, vemo-nos, portanto, entregues a nós mesmos. O que é um progresso.¹ Pelo menos teoricamente. Pois poderia ter sido esta a oportunidade – extremamente paradoxal, mas efetiva – de uma boa-nova enunciada assim: como nada pode salvar-nos, vamos, então, construir realmente nossa autonomia.

O próprio Freud, em *O futuro de uma ilusão*, em 1927, evocava essa eventualidade, em discussão com um interlocutor imaginário (na verdade, o pastor Pfister): “Peço-lhe que tome nota da diferença entre a sua atitude e a minha em relação à ilusão. O senhor precisa defender com todas as forças a ilusão religiosa: se ela for desacreditada – e, de fato, está muito ameaçada –, seu universo desmoronará, só lhe restará perder toda a esperança, na civilização e no futuro da humanidade. Eu estou, nós estamos livres dessa servidão. Preparados para abrir mão de uma boa parte de nossos desejos infantis, podemos suportar que certas esperanças nossas se revelem ilusões.”²

Qualquer leitor mais esclarecido de Freud concordará comigo em que o inventor da psicanálise raramente cede a tanto otimismo. Ele afirma, em suma, que haveria uma saída após a queda dos ídolos: basta renunciar ao que designa como nossos “desejos infantis” e ao

que, de minha parte, chamo de nosso amor de pequenos neotênios pelo *grande d'homensticador*.

Disponho-me a contemplar a hipótese de que passar pelo método da cura possa eventualmente permitir, se não libertar-se da servidão, pelo menos suportar as maiores decepções em relação a nossas esperanças. Dadas certas condições muito precisas, existiria de fato um efeito benéfico de sua revelação como puras e simples ilusões. Mas não posso, então, deixar de considerar que Freud introduz aí, no lugar da salvação coletiva prometida pelas religiões, a possibilidade de uma salvação individual. Em suma, aceito perfeitamente que a psicanálise possa funcionar como uma religião individual de socorro, lá onde as grandes “neuroses coletivas” sejam detectadas e identificadas como tais.³ E, por sinal, o próprio Freud parece ir nessa direção: supondo-se que o diagnóstico de “neurose social” seja justo, ninguém seria capaz de tratar da sociedade. “Quanto à aplicação terapêutica de nossos conhecimentos... de que serviria, portanto, a análise mais penetrante da neurose social, já que ninguém”, afirma ele, “teria a autoridade necessária para impor à coletividade a terapêutica desejada?”⁴

Frente às neuroses sociais impossíveis de serem tratadas que são as religiões, só restaria, então, a solução individual, a da análise.

Ora, com as religiões, é sempre a mesma coisa, quando queremos realmente sair delas é que corremos o risco de nelas entrar. Mais precisamente, quando se sai espetacularmente de uma é que se entra em outra sem espalhafato algum. Desse modo, a psicanálise poderia muito bem existir como religião individual de socorro. E, com efeito, com seu grande Sujeito batizado de sujeito suposto saber, a psicanálise como *ersatz* de religião não é algo impossível quando sabemos, como dizia Freud a Reik, que ela “é como o Deus do Antigo Testamento, ela não pode tolerar que haja outros deuses” – o que deixa bem claro o registro em que se inscreve.

E, por sinal, Lacan dizia que “a psicanálise é uma vigarice” absolutamente equivalente à religião, já que se trata de “blefar, intimidar as pessoas, ofuscá-las com palavras falsas”.⁵ Mas ele não deixava de fazer esta retificação: “a psicanálise talvez seja uma vigarice, mas não uma vigarice qualquer, é uma vigarice que cai bem”. “Exata em relação ao que é o significante”,⁶ acrescentava ele. Também aqui, *felix culpa*: em psicanálise, e apenas nela, o erro seria exato. Ele permitiria a travessia do fantasma.

Mais uma vez, não contesto que esse resultado possa ser alcançado no tratamento. É possível que o erro acabe por ser exato porque, se tudo é mobilizado a partir dessa demanda neotênica de grande Sujeito, batizado no caso de “sujeito suposto saber”, este vem a ser posicionado, pelo próprio dispositivo do tratamento, na situação absolutamente inédita de não poder responder. Só resta, então, ao pequeno sujeito elaborar a partir de sua demanda e de sua transferência a um Outro incapaz de responder. Teremos, assim, postulado um Outro para melhor desconstruí-lo.

Supondo-se que o método do tratamento tenha êxito a cada passo em relação às ilusões infantis – o que ainda está por provar –, não podemos deixar de constatar que a imensa maioria do gênero humano está condenada a passar ao largo desse possível resultado, tanto mais que, para retomar a expressão de Freud, se é esta a solução possível, ninguém dispõe da autoridade necessária para aplicar a terapêutica desejada. Desse modo, se eu isentar os felizardos que poderiam eventualmente escapar à ilusão através do tratamento psicanalítico, ainda resta muita gente.

Nesse ponto, a questão é formulada de maneira simples: Deus está morto, é verdade, mas ainda resta saber se o neotênio médio pode viver sem Deus. Afinal, não é porque a opção de viver sem Deus e num completo livre-arbítrio vem sendo formulada cada vez mais abertamente desde o Renascimento que ela será estruturalmente possível para um povo de neotênios. Talvez não passe de uma

fanfarronada de neotênio, engenhosamente montada, e na qual ele acabou acreditando! É possível, em suma, que a pós-modernidade em que vivemos atualmente seja produto de um longo erro histórico, até mesmo histórico. E, com efeito, quem diz que sejamos realmente capazes, em nossa natureza (tão problemática), de assumir esse progresso?

É esse aspecto que eu gostaria de analisar agora. É verdade que tivemos a promulgação (por Benveniste) dos novos direitos semióticos de um sujeito falante autorreferencialmente definido, mas, para dizê-lo de maneira trivial, será que funciona realmente? Devo lembrar que, para fundar teoricamente essa nova disposição locutória, Benveniste precisou proscrever a perigosa fórmula rimbaudiana do “eu é um outro”. Esse banimento não derivava do acaso. Ao reconhecê-lo, Benveniste corria simplesmente o risco de que a nova e fantástica ordenação do discurso obtida a partir de um “eu” autorreferencial desmoronasse como um castelo de cartas.

Ora, haveria justamente alguém para retomar essa fórmula e lançá-la nesse jogo interlocutório perfeitamente regulado. Trata-se de Beckett. É como se Beckett se tivesse posto a explorar sistematicamente o reverso da fórmula benvenistiana. Quero dizer com isso que as duas obras de Benveniste e Beckett, exatamente contemporâneas, compõem um sistema.

Beckett: “eu digo eu sabendo que não sou eu”

Em 1946, vale dizer, na mesma época da grande descoberta de Benveniste, alguém que não conhece Benveniste descobre a mesma fórmula – com a ressalva de que ela lhe surge desde logo como se prestando infalivelmente às piores desordens e à loucura. Beckett é autor de uma memorável fórmula contrabenvenistiana: “eu digo eu

sabendo que não sou eu”.⁷ E se não sou eu, será naturalmente um outro... Assim é que Beckett recupera com essa fórmula a acuidade da fórmula de Rimbaud, o famoso “eu é um outro”, que Benveniste proscovia sem apelação. Desnecessário argumentar que o “eu” não é o “ego” e que Benveniste e Beckett não estão falando da mesma coisa. Por um lado, com efeito, Benveniste toma o cuidado de ligar os dois pronomes, esclarecendo que ao dizer “dizendo ‘eu’, eu não posso deixar de falar de mim”.⁸ Por outro, o que Beckett põe em questão é, muito essencialmente, a primeira pessoa sujeito, como bem o demonstra esta forte imprecação: “Chega dessa merda de primeira pessoa afinal”,⁹ declararia ele depois de ter longamente falado do “eu”. Se o “eu” não produz nada, é porque, apesar de usar e proferir a fórmula autorreferencial, algo essencial que devia estar funcionando ficou em suspenso, e mesmo fracassou, no acesso à condição subjetiva que essa fórmula deveria garantir. O que deveria dar certo não funciona. A questão é saber por quê. E para isso é preciso ler *O inominável*, do qual é extraída a formulação.

Não creio estar exagerando ao buscar uma fórmula marginal de Beckett, perdida no meio de um texto profuso e denso, praticamente sem parágrafo e às vezes sem pontuação, para opô-la à construção benvenistiana, clara e coerente. Todo *O inominável* encontra-se sob o signo de uma questão radical em relação ao sujeito da enunciação. Para convencer-se, basta ler a incrível primeira frase do livro. O cenário é logo instaurado, e dele não saímos mais: “Onde agora? Quando agora? Quem agora? Sem me perguntar. Dizer eu. Sem pensar. Chamar isso de questões, de hipóteses.” Alguma vez terá sido formulado ataque mais preciso ao que se chama, com base em Benveniste, de *dêiticos**, esses indicadores autorreferenciais de *pessoa, espaço e tempo* – exatamente os mesmos que estão no cerne da reflexão de Benveniste?

Vou então, se me permitem o atalho, fazer com que Benveniste seja interrogado por Beckett. Farei, assim, com que dialoguem um

texto teórico essencial de nossa pós-modernidade e um texto literário não menos fundamental, mostrando que de certa forma eles se respondem, discutem juntos, e que Beckett se engolfa muito exatamente no ponto cego das proposições benvenistianas.

Sobre Benveniste, eu já disse que havia feito uma descoberta política. Com efeito, como a maioria das grandes descobertas em matéria de linguagem, o achado de Benveniste que lhe permitiu fundar as premissas de uma linguística do discurso é também uma descoberta política. Era o que acontecia, por exemplo, com a gramática de Port-Royal em sua relação com o retrato do Rei e o poder absoluto; e também com a descoberta de Benveniste, que, por sinal, ocorre pouco depois da Segunda Guerra Mundial, ou seja, depois do Holocausto e de Hiroxima, acontecimentos naturalmente capitais, catastróficos, na história da humanidade e na história do pensamento.¹⁰ De fato, definir o sujeito falante pela fórmula “é eu quem diz eu” equivale a dizer que, a partir de agora, o sujeito só pode ser definido por ele mesmo. Nenhuma das definições antigas continua valendo. Já não se pode agora definir o sujeito de maneira heterorreferencial: as definições do sujeito por referência a um terceiro, como sujeito de Deus ou sujeito do Rei, ou mesmo por uma instância quase transcendente como o Povo, não convêm mais. A única definição que vale a partir de agora é autorreferencial. O sujeito, para se fazer valer como tal, não precisa mais ser avalizado por Deus, pelo Rei, pelo Povo ou pela Raça, mas apenas por si mesmo. É, de fato, numa revolução política que essa definição linguística se escora: estamos com essa nova definição no regime, dito democrático, de plena autonomia jurídica do sujeito. Essa nova condição prometida por Benveniste (enxertada no direito semiótico de usar um “eu” definido de maneira autorreferencial) é que Beckett de certa forma exploraria de maneira sistemática, visitando todos os seus impasses.

É absolutamente significativo que Beckett comece sua exploração da nova condição subjetiva a partir da constatação de carência do grande Sujeito: o Outro – vamos chamá-lo de Godot – não virá mais. Mas que fazer a partir do momento em que se sabe que *ele* não virá mais? Resposta: esperar. Esperar e se organizar na espera. Mas esperar o quê, ou por outra, que o quê? Justamente, não se sabe, e é por isso que, esperando, é preciso organizar-se. Em outras palavras, organizar-se para uma espera indefinida. Naturalmente, se ele não existe mais, à guisa de esperança, a espera, e mesmo uma espera duplicada em espera da espera, seguem-se consequências sérias 1) no laço social e 2) no laço pessoal.

A consideração dessa questão do ponto de vista do laço social dá uma primeira forma de escrita. À pergunta de saber como é que dois pelo menos fazem para viver juntos quando um grande Sujeito autofundado, um Terceiro, não vem mais garantir suas relações, fica evidente que nada mais é possível, senão o tipo de relações que ligam um Vladimir e um Estragon (ou uma dessas outras duplas infernais de Beckett, Mercier e Camier, por exemplo): passar o tempo esperando *por nada* (ou melhor, *para que nada*, segundo um sintagma bem beckettiano),¹¹ especialmente brigando sem motivo para melhor se reconciliar sem razão, e inversamente, *ad libitum*... O que resulta numa escrita explorando as numerosas e fecundas possibilidades de diálogo inútil e da situação sem remédio.

Segunda resposta possível à constatação de carência do grande Sujeito: tentar fundar-se sozinho. O que se manifesta por uma segunda forma de escrita, procedendo de uma enunciação na primeira pessoa. Cabe notar que essas duas escritas, diferentes e paralelas, submergiram concomitantemente Beckett, de tal maneira que depois da guerra ele se atiraria num trabalho tão intenso que, vários anos depois, teria a impressão de ter escrito “toda a sua obra de 1946 a 1950”.¹² Essa segunda escrita começa em 1946, a partir do teste decisivo da mudança de língua (que é uma maneira radical

de experimentar a perda do Outro).¹³ Essa segunda escrita se engaja com novas escritas (*O expulso*, *O calmante*, *O fim* e *Primeiro amor*), conduzindo à famosa trilogia *Molloy*, *Malone morre* e *O inominável*, e depois aos *Textes pour rien* [Textos por nada]. Toda a trilogia pode ser lida como uma encenação do desaparecimento progressivo do Outro, no caso, a figura transcendente de Youdi, à medida que se confirma o fracasso patente de uma missão de recuperação de um certo Molloy que começou a escapar completamente ao seu controle. Moran (Mor-an), um bravo terrestre submetido como tal à morte e aos anos, comandado “na hora do Ângelus” por um certo Gaber, que por sua vez agia em nome de Youdi, lançou-se em busca de um desviante que largou tudo para “voltar para a casa da mãe”.¹⁴ Cabe notar que, como no caso de “Godot” e “God”, seria difícil deixar de perceber em “Youdi” e “Gaber” uma forma paronímica de “Jeová” e “Gabriel”... De tal maneira que se Godot e Youdi não são nomes de Deus,¹⁵ são ainda assim nomes declinados do nome de Deus – o que basta para assinalar que desempenham uma função ontológica equivalente, a de marcadores de origem. Podemos dizer então que a partir do momento em que Moran não consegue alcançar Molloy, algo como o grande Sujeito (Youdi) e sua organização ternária (Youdi-Gaber-Moran) é que são postos em xeque. Mas nem por isso deixa de ser verdade que esse pequeno sujeito que lhes escapa fica reduzido, por sua própria fuga, a se defrontar diretamente com aquilo que esse grande Sujeito suportava para ele, a “forma unária”.

Esse pequeno sujeito pode continuar supondo que existe em algum lugar um senhor que um dia haverá de lhe responder, para certificá-lo: “meu senhor, portanto, supondo que seja único à minha imagem, quer-me bem” (*O inominável*, p. 36 da edição francesa). Mas hoje este já não se define mais senão por sua não resposta: as palavras “precisam ser avalizadas por quem de direito, e isso leva tempo, ele está longe, aquele que por direito é o senhor (...) faz-se silêncio desde a partida do mensageiro” (p. 123). Assim é que, no lugar de God,

damos com um Godot, podendo ser definido como aquele que não virá mais. Portanto, não há mais nenhuma outra história a não ser a de uma espera indefinida. Nada impede eventualmente que a ausência de certificação passe por uma ordem do senhor, a mesma que a anterior, que não levara a lugar nenhum: “Faz-se silêncio desde a partida do mensageiro até sua volta com a ordem do senhor, a saber, Continuem (...). Tudo terá de ser recomeçado em outros termos, ou nos mesmos termos, ordenados de outra maneira” (p. 123). Mas será que ainda poderíamos falar de senhor, quando este perdeu seu atributo principal, a voz? De qualquer maneira, a coisa termina na efusão democrática em que todos somos iguais em nossa incapacidade de suportar a forma unária: “Nada disso existe, histórias nos foram contadas, nós lhe contamos histórias, que ele, o senhor, que nós, não se sabe, o eterno terceiro, é ele o responsável por esta situação, o senhor nada tem a ver com isso, nem tampouco eles, e eu menos ainda que qualquer outro, nós erramos ao investir uns contra os outros, o senhor contra mim, contra eles, contra ele próprio, eles contra mim, contra o senhor, contra eles mesmos, eu contra eles, contra o senhor, contra mim mesmo, somos todos inocentes, basta” (p. 131). O que é uma boa definição da democracia.

Se um Terceiro não assume essa forma para o pequeno sujeito, o próprio sujeito é que terá de assumi-la – e mesmo sozinho, defrontando-se com os dramas da autofundação. Ora, justamente, é a partir do contato rompido entre Youdi e seus sujeitos que Molloy entra numa zona de lei mole, na qual tudo se inverte, tudo se duplica, inclusive o próprio sujeito, que começa a perder seu nome e a se tornar inominável.

Em suma, dizer *eu* é precisamente o que o narrador de *O inominável* tenta fazer ao longo da narrativa, da primeira à última frase. Em vão. Nessa medida, poderíamos dizer que *O inominável* se apresenta como uma clínica desse novo sujeito, desse sujeito

benvenistiano, que tenta dizer *eu* sem mais escorá-lo num terceiro comprovado. O que *O inominável* conta indefinidamente é o fracasso absoluto dessa proferição. Temos, portanto, uma cláusula que Benveniste, correlacionando o sujeito a uma pura e simples enunciação jubilatória do *eu*, teria negligenciado, um ponto cego no qual Beckett mergulha para explorá-lo sistematicamente. Benveniste simplesmente não teria pensado em se perguntar se essa nova condição era realmente sustentável para o sujeito. Onde esta pergunta decisiva: é possível definir autorreferencialmente o sujeito falante?

Creio ter mostrado ao longo dos capítulos anteriores que as definições autorreferenciais eram outrora reservadas aos grandes Sujeitos, e não aos pequenos sujeitos assujeitados. Só os grandes Sujeitos eram definidos autorreferencialmente. Seja o Deus da Bíblia, o grande Sujeito real, o Povo ou o Proletariado. A questão deixada de lado por Benveniste remeteria à possibilidade ou não de o novo sujeito que se apresenta na história assumir diretamente uma definição autorreferencial. Exatamente aí, nesse lugar preciso de um impensado benvenistiano, é que é escrito *O inominável* de Beckett: encontramos nele um sujeito comum, um pequeno sujeito, devendo assumir a fórmula autorreferencial dos grandes Sujeitos. O que redundava, no fim das contas, numa prosa tão impregnada de cômico quanto de trágico. Nunca sabemos se devemos rir ou chorar ao ler *O inominável* de Beckett.

Um sujeito suposto não mais saber quem, onde, quando e quanto ele é

Muito ao contrário de o discurso imediatamente pôr-se em ordem, como afirmava Benveniste, o emprego dos dêiticos, inclusive o primeiro deles, o *eu*, mergulha aquele que o diz num imbróglio

subjetivo, num mal-entendido prolongado, num mal-dito incurável, numa confusão sem remédio, numa desordem recorrente da qual o infeliz narrador de *O inominável* jamais se livrará. Inominável ele era no início do texto, inominável continuará sendo no seu fim, e não terá sido por falta de perseverança no uso do *eu*, que aliás mais de uma vez será responsabilizado por esse massacre (“Eu. Quem?”, p. 73), sem que se siga, naturalmente, nenhuma melhora, pois não se pode falar por sua própria conta, nem mesmo em imprecações contra essa primeira pessoa, sem utilizar essa pessoa.

Por que, então, esse caos exatamente onde era prometida a clareza? A resposta está presente no texto de Beckett: é preciso usar os dêiticos *sem pensar neles*. Quando não se pensa neles, *eu* é de fato quem diz *eu*, e o ordenamento discursivo (pessoal, temporal e espacial) pode ocorrer. Mas quando “se pensa nisso”, ainda que por um instante, é possível perceber imediatamente que um *eu* definido por ele mesmo só pode ser da esfera da pseudodefinição. De fato, a questão de saber quem é *eu* continua plena e inteira a partir do momento em que ele foi definido por si mesmo. Apanhado em sua própria armadilha, o *eu* não tem mais como se fundar. Ele não consegue tornar-se causa de si mesmo e se vê assim aspirado na espiral infernal da regressão infinita. A proferição fracassa, o *eu* torna-se indefinível e o sujeito que se autoriza essa definição abortado, inominável.

Assim é que o narrador recorre a uma fórmula unária, exatamente como o Deus da Bíblia recorria a uma fórmula unária, o que no entanto não fecha sobre o sujeito, produzindo apenas paralogismos e confusões espaciais e temporais irreparáveis. Com a definição unária, não sabemos mais o que é causa e o que é efeito, não sabemos mais o que vem antes em relação ao que vem depois. Tampouco se sabe o que está “aqui” em relação ao que está “lá”. Os dêiticos e o primeiro dentre eles, o *eu*, repousando nessa forma unária, permitem portanto um ordenamento do discurso, com a condição expressa de que nos

preservemos de toda interrogação sobre seu funcionamento. Eles funcionam por causa de um impensado, ou seja, de um inconsciente, e é esse impensado que o texto de Beckett incansavelmente interroga – naturalmente, não sem implicar um questionamento político.

E, com efeito, o alvo de Beckett, como já mencionei, fica claro desde a primeira linha. Quando se interroga o “onde” por um “onde agora?”, é que não existe mais a garantia de um “aqui”. Quando se pergunta “Quando agora?”, é que o próprio “agora” tornou-se um problema. E quando se pergunta “Quem agora?”, é porque não existe mais sujeito seguro de sua evidência. Já na primeira linha, portanto, os três referenciais dêiticos fundamentais – de espaço, tempo e pessoa – caros a Benveniste são questionados. À falta desses referenciais, não há embreagem do sujeito no discurso, nenhum movimento e finalmente nenhum percurso pode ser assegurado. Somos apanhados no estranho universo unário de um tempo que não transcorre mais e de um espaço no qual não se circula mais – onde tudo se duplica, tudo se distende e tudo se inverte. Tenho como certo que *O inominável* é uma espécie de incrível texto sem início nem fim. O narrador se vê a todo momento na mesma encruzilhada do labirinto, no mesmo ponto crítico diante dos dêiticos – se começássemos a leitura desse romance pelo fim, ela não seria fundamentalmente alterada. Que eu saiba, é a primeira vez na literatura em que um texto continua inteligível ao mesmo tempo que é recusada toda progressão linear, ainda que recursiva ou digressiva. Nesse universo unário, estamos constantemente voltando aos mesmos temas, indefinidamente retomados e modulados. É precisamente essa suspensão das categorias habituais de início e fim que leva o leitor a perceber uma forma que está sempre escapando e que o deixa no limiar desse mundo estranho e familiar, *unheimlich*, que qualifico de unário. Pois todo o texto de *O inominável* se desenrola nessa impossibilidade endêmica em relação aos dêiticos: o narrador os diz sem acreditar neles, e isso nada produz, à parte um

antetexto indefinidamente incoativo que revela a estranha estrutura do discurso pós-moderno, no qual o Outro é dispensado.

A cada emprego, o mesmo abismo se abre: “eu devo dizer, quando falo, Quem fala, e procurar, e quando procuro, Quem procura, e procurar, e assim sucessivamente, e da mesma forma no caso de todas as outras coisas que me acontecem e para as quais é necessário encontrar alguém” (p. 155). Não é ele que diz eu, é alguém: “alguém diz eu, sem pensá-lo” (p. 172) e quando, por inadvertência, esse alguém que diz *eu* for ele, ele não se deixa iludir pelo falso milagre que ele próprio cria: “eu digo eu sabendo que não sou eu” (p. 176). Tudo gira em torno da impossibilidade de dizer eu, portanto, e de aproveitar seus efeitos de treinamento no discurso. No lugar desses, manifestam-se apenas os efeitos contraditórios do processo unário.

Esses efeitos são constantemente assinalados no texto por um emprego intensivo de todas as formas da antítese. Essa figura, justapondo duas ideias contraditórias, inclusive a antítese de duplo ou triplo gatilho, abunda no texto de Beckett: “eu pareço estar falando, não sou eu, de mim, não é de mim” (p. 5), “Aqui tudo está claro. Não, nem tudo está claro” (p. 9), “tudo se acerta, nada se acerta” (p. 139), “essa necessidade de falar, essa necessidade de parar, essa impossibilidade de parar” (p. 146), “eu tento, eu não posso, eu não tento, eu não posso” (p. 147), “fazer uso abundante do princípio de parcimônia” (p. 153), “trata-se de falar, trata-se de não falar mais” (p. 157), “como se eu fosse ele, não, como se eu não fosse ele” (p. 174)...

O *inominável* se desenrola num palco de teatro unário, vale dizer, um palco em que há um personagem duplicado cuja identidade se dá numa identificação impossível com ele mesmo. Em outras palavras, esse personagem é ao mesmo tempo sozinho, já que é *um* personagem, e não sozinho, já que é duplicado – trata-se, em suma, de um personagem apanhado na questão unária por excelência: como ser um quando se é apenas a metade de si mesmo? O que, no texto, é

assim formulado: “Não serei só, nos primeiros tempos. Eu o sou, naturalmente. Só.” (p. 6)

Seja como for, estamos numa história unária de divisão interna do mesmo na qual a multiplicação do narrador em vários personagens é fruto de uma divisão. Essa coincidência incongruente deixa entrever uma estranha zona em que a divisão do sujeito confunde-se com a multiplicação dos indivíduos. A experiência interior do sujeito transforma-se em duplicação social dos indivíduos: o ser-si-mesmo perde-se e se mistura no ser-conjunto. Como a identificação consigo mesmo é suspensa, o retorno da imagem não gera efeito de captura por conclusão numa nova unidade. O sujeito é apanhado num processo unário impossível de controlar, impotente para conduzi-lo a uma outra lógica que lhe permita encontrar um tempo e um espaço não dêiticos. Apanhado nesse processo, o sujeito se olha como um outro, um duplo que pode eventualmente identificar, mas como não sendo ele: “Malone está aí (...). Creio que é realmente ele. Esse chapéu sem abas me parece concludente” (p. 7). Ora, precisamente por não se dar a conclusão, assistimos à decomposição espectral do *eu* e ao retorno das figuras identificadoras sucessivas. Pois o duplo não cessa de se duplicar, por sua vez: Malone de fato não é o único a girar em torno do narrador. Eles são vários: ao longo das páginas, encontramos Molloy, Murphy, o “pseudocasal” Mercier e Camier, todos antigas criaturas correspondendo a personagens que aparecem em obras anteriores. No fim de *O inominável*, haverá outros, novos, frutos de assunções efêmeras e não muito jubilatórias, como Mahood e depois Worm. Essas criaturas se sucedem às vezes rapidamente, a partir do momento em que um conjunto de índices converge com certa coerência, um traje, um lugar, um estado (num pote, como um homenzinho de pau segurando o cardápio diante do restaurante...), o narrador batiza essa configuração e lhe confere um nome: “Decididamente, Basile está ganhando importância. Vou, então, passar a chamá-lo de Mahood, prefiro assim, eu sou estranho” (p.

31). A partir do momento em que um estado particular se manifesta, a atividade de nomeação é desencadeada: “terei de dar um nome a esse solitário” (p. 74), “sim, vamos dar a isso o nome de Worm” (p. 91), “vou ter de dar um nome também a mais este sub-rogado” (p. 157). Nessa tarefa infinita, o narrador está sempre atrasado para nomear o que acaba de chegar: “ainda que eu precisasse de cinquenta forçados para essa sinistra tarefa, sempre faltaria de qualquer modo um quinquagésimo primeiro” (p. 76), “Eu bem sabia, ainda que fôssemos cem, seriam necessários cento e um” (p. 77), de tal maneira que no fim das contas “Eu sempre nos faltarei” (p. 77). Pois aquele que está sempre faltando à chamada é ele, é o próprio locutor.

Parece-me que essa insistência em nomear cada um dos estados do narrador deve ser relacionada à observação de Benveniste mencionando que a proferição do *eu* é a cada vez única. Poderíamos dizer, inclusive, que o uso do nome próprio pelo narrador beckettiano corresponde à necessidade de bem pontuar a unicidade ligada ao emprego do *eu*. Cada estado deve ser nomeado para remediar os erros gerados pelo pronome: “Sem nomes próprios não há salvação” (p. 74), exclama o narrador. Assim é que o nome próprio surge como um meio de corrigir a imperfeição do *eu*, constantemente denunciada: “a culpa é dos pronomes” (p. 174). Como esse *eu* escapa logo que é dito, portanto, é preciso substituí-lo pelo *ele* e designar esse *ele* por um nome próprio: “Não direi mais eu, não o direi nunca mais, é bobo demais. Em seu lugar, toda vez que o ouvir, porei a terceira pessoa, se me lembrar” (p. 100). Mas o “se me lembrar” apostrofo ao fim da frase mostra, naturalmente, que é no exato momento em que nos convencemos realmente da impossibilidade de usar o *eu* que caímos novamente sob sua influência. O narrador estaria disposto até a tentar o “a gente” ou o “isto” se pudesse ajudar, pois “pouco importa o pronome, só interessa o resultado” (p. 84), “alguém diz a gente (...), a gente diz isto, é uma espécie de pronome” (p. 174). Seja como for, “pouco

importa o pronome, desde que não nos deixemos enganar por ele” (p. 82). Mas no fim das contas de nada adianta corrigir o pronome com o nome, o nome com o pronome nem mesmo o pronome com o pronome, pois de qualquer maneira não será possível encontrar qualquer permanência nem qualquer denominação estável: “Não existe nome para mim, não existe pronome para mim” (p. 174).

O problema é que a enunciação do *eu* não acarreta nenhuma permanência. Lacan dizia no estádio do espelho que a imagem da totalidade, a Gestalt, “simboliza a permanência mental do *eu*”, mas que a ruptura do círculo “engendra a quadratura inesgotável das verificações do *ego[eu]*”. Aqui, a coisa não fecha, o narrador não consegue jamais, como afirma, “fechar as algemas”. A coisa fica girando, como em certos autorretratos de Francis Bacon, nos quais o rosto parece tentar organizar-se a partir de um processo giratório situado ao redor do nariz. Ou como em certos retratos, por exemplo, o de *George Dyer*, de 1966, no qual a figura do personagem repousa inteira no princípio rotativo de uma cadeira giratória. O narrador de *O inominável* é, como o Narciso das *Metamorfoses*, incapaz de se encontrar na própria imagem.¹⁶ Ao contrário do Deus da Bíblia, que consegue reapropriar-se em seu enunciado, ele não consegue fechar o círculo sobre si mesmo. A cada volta, um novo personagem escapa, de tal maneira que o narrador se vê na contingência de gerir uma proliferação de personagens que invadem progressivamente seu discurso. A cada vez que o narrador diz *eu*, a cada vez que ele se vê no espelho de suas criaturas, trata-se de um outro personagem, de um “fantasma falante” (p. 127), instantaneamente decidido a falar em nome do narrador, ele próprio fantasma sujeito à duplicação. O outro do narrador é um mesmo e único personagem, e ao mesmo tempo uma multidão de criaturas: “Às vezes digo a mim mesmo, eles me dizem, Worm me diz, pouco importa o sujeito, que meus fornecedores são vários, quatro ou cinco. E, no entanto, não há harmonia, não há sobreposição. É antes o mesmo sujo indivíduo se

divertindo em parecer múltiplo, mudando de registro, de sotaque, de tom, de tolice” (p. 95). Esse sujo indivíduo é o reflexo espatifado, num espelho quebrado, do próprio narrador: “nunca houve ninguém, nunca houve nada, ninguém além de mim, apenas eu, falando de mim, sem conseguir parar” (p. 161).

E, no entanto, se tratava apenas, afirma o narrador, de “ir ao meu encontro, lá onde estou me esperando” (p. 50), mas, como o círculo não se fecha, no mesmo tempo em que o narrador se vê, ele se vê visto pelo outro: “Eu me vejo, vejo o meu lugar, nada o indica, nada o distingue dos outros lugares, eles são meus, todos eles, se eu quiser” (p. 113). É, portanto, no exato momento em que ele vai se encontrar que sua imagem, sua voz, seu ser lhe são subtraídos por um outro, seu inimigo íntimo: “eu não digo nada, não sei nada, essas vozes não são minhas, nem esses pensamentos, mas dos inimigos que moram em mim” (p. 89). No momento decisivo, seu ser lhe é subtraído: “como me reconhecer, se nunca me encontrei, a coisa para por aí, e ponto final” (p. 166). Toda vez que estava para acontecer, o processo, fosse lançado bruscamente ou imperceptivelmente, abortou, ele estava a ponto de se tornar Worm ou Mahood, mas à última hora mudou de ideia, dando-se conta do embuste: “O próprio Mahood quase me pegou mais de uma vez. Fui ele por um instante (...). Mas depois retirei minha adesão, a coisa estava ficando grotesca” (p. 42). Quanto mais o narrador é numeroso, por assim dizer, mais sente falta de si mesmo, de tal maneira que estará sempre faltando um, o próprio narrador. Às vezes, entre essas “vítimas”, esses “forçados”, esses “sub-rogados” ou esses “liquidados”, como os qualifica o narrador ao longo das páginas, aparece um que se destaca, como se tivesse sido delegado pelos outros: “Cabe a Worm entrar em ação, nós lhe passamos a vez, desejo que se divirta” (p. 87); em seguida, ele volta a se fundir com os outros, até que um novo se adianta: “uns são vários, o outro é o único que me chama. Eles falam a mesma língua, a única que me ensinaram” (p. 73).

Quanto a saber se o narrador alguma vez realmente sentiu-se transformar num de seus personagens, podemos dizer que, se isto aconteceu, nunca foi no presente, mas *a posteriori*. Na melhor das hipóteses, ele se lembra de ter sido um desses personagens, ou pelo menos quase um deles: “Mahood, eu o sentia um pouco, de vez em quando” (p. 98), “eu fui ele [Mahood] por um instante” (p. 42), mas a impressão nunca perdurou realmente: “Será que isto é uma vida, isto que se dissipa a partir do momento em que passamos a um outro sujeito?” (p. 98)

Fica evidente que o narrador, com tantas criaturas, se perde completamente, ou porque se tome por elas por um instante, ou bem porque elas se tomem por ele, ou ainda porque elas se confundam. De fato, quando elas voltam a ele do exterior, pode acontecer de o narrador enganar-se na identificação dessas criaturas, ele não sabe mais quem se dirige a ele, confunde-as, o que complica sua tarefa, e mais ainda quando, nesse grotesco panteão interior, essas criaturas pregam peças entre elas, fazendo-se passar umas pelas outras: “Às vezes, fico pensando, Não seria na verdade Molloy? Talvez seja Molloy usando o chapéu de Malone” (p. 7).

Resta o fato de que essas criaturas não param de atormentá-lo para que ele se torne “alguém”: “eles existem porque se obstinam em querer que eu o faça” (p. 57). Elas não param de preparar armadilhas para ele, às vezes em grupo, para que ele se torne “alguém”: “Serão sempre eles que dizem que, transformando-me em Worm contra toda expectativa, eu finalmente seria Mahood, Worm revelando-se contra Mahood, a partir do momento em que se é?” (p. 90) Armadilha que o narrador, vigilante, está sempre tratando de desmontar: “não tendo podido ser Mahood, como eu teria podido, eu tenho que ser Worm, como não o poderei.” Seria necessário que ele aprendesse: “E sustentar sem titubear que se tratava de um belo presente. Mas eram sobretudo meus semelhantes que eles queriam que eu engolissem” (p. 15). Eles querem o seu bem. O vetor dessa

empreitada é, naturalmente, ainda e sempre, o espelho cujo trabalho é implicitamente evocado, sobretudo graças ao olhar que vem do outro lado e que recai sobre o narrador: “Um deles em particular, chamado Basile, segundo creio, me causava forte repugnância. Sem abrir a boca, simplesmente me fixando com seus olhos apagados de tanto ter visto, ele me tornava cada vez um pouco mais do jeito que ele queria. Será que ainda está me olhando, escondido nas trevas? Ainda está usurpando meu nome?” (p. 15) O objetivo da operação é arrastar o narrador ao discurso: “como se fosse a minha própria voz, dizendo palavras a mim, palavras me dizendo em vida, pois é aí que eles querem que eu fique” (p. 71). Eles lhe dizem que é ele que fala: “Será que acham que eu acho que sou eu que falo? Isso também é bem deles. Para me levar a crer que eu tenho um eu meu e que eu posso falar dele, como eles do deles. É mais uma armadilha, para que eu de repente me veja, crac, preso entre os vivos” (p. 86). Às vezes o narrador se faz joguete dessa empreitada. Torna-se o aluno dócil, dócil demais, de suas criaturas: “tais como recebidas, pela orelha, ou urradas no ânus, por uma corneta, tais eu as darei de novo, as palavras, pela boca, em toda a sua pureza, e na mesma ordem, na medida do possível” (p. 92), “E eu sempre ouvirei, para tentar conquistar suas boas graças, conservar a sua simpatia, para estar pronto, quando eles considerarem que é o momento de me pegarem de novo” (p. 114), “eu digo o que me mandam dizer, e ponto final” (p. 141). O único problema é que o narrador não sente as palavras em sua boca.

Em tais condições, poderíamos perguntar-nos por que o narrador não se cala de uma vez por todas. Na verdade, ele gostaria: “querendo parar, não podendo parar, procurando o porquê, o porquê dessa necessidade de falar, dessa necessidade de parar, dessa impossibilidade de parar” (p. 146), mas ele não pode deixar de obedecer à injunção de falar: “impossível parar, estou em palavras, eu sou feito de palavras, das palavras dos outros” (p. 148). Pois a

linguagem, à qual cada um está condenado para se enunciar, nunca pertence ao sujeito: “Eu preciso falar, é vago. Eu preciso falar, nada tendo a dizer, nada senão as palavras dos outros. Não sabendo falar, não querendo falar, eu tenho que falar” (p. 39).

Ficamos, então, imaginando que o narrador ganharia em renunciar a essa pulsão falante para se tornar um “bom autista” indiferente à linguagem, já que de qualquer maneira, tente o que tentar, sua fala é confiscada por suas criaturas. Mesmo isto, contudo, se o desejar, não estará ao seu alcance. Ele se vê no coração de uma paixão trágica e acontece que tem como única voz trocar sua fraqueza constitucional de neotênio por um suplemento, que lhe vem do exterior, a linguagem, para se realizar. E, por sinal, existem nele dois farrapos de carne que lembram constantemente essa condição, apresentando entre eles certas semelhanças anatômicas, protuberâncias em constante agitação, a língua e o sexo: “A obscena protrusão da língua. A tumefação do pau.” (p. 67) Não existe a menor possibilidade de escapar aos movimentos que agitam essas partes e que se produzem para sua grande infelicidade. O “pau”, assim como a “língua”, é a insistência do corpo, à qual não podemos esquivar-nos. Dos dois, contudo, é a língua a pior das fatalidades, pois a injunção de falar, constantemente relançada, sempre pode voltar a desencadear uma “tumefação do pau”.

Diante dessa funesta sorte, o narrador presume três soluções possíveis, que retornam alternadamente em todo o texto: falar para se calar, falar para se encontrar e, se nada funcionar, quebrar a linguagem.

A primeira solução consiste, assim, em falar para antecipar o momento em que finalmente será possível calar-se: “É de mim que devo falar agora, ainda que com a linguagem deles, será um começo, um passo para o silêncio, para o fim da loucura, a de ter de falar e não poder” (p. 54). É para isto que se fala, para ir em direção ao silêncio, com uma “voz que se escuta, como quando ela fala, que se

escuta calar-se” (p. 182). Mas essa estratégia é perigosa, pois facilmente se transforma em seu contrário, e se fica então como antes, pois “a busca do meio de fazer as coisas cessarem, de calar sua voz, é que permite ao discurso ter prosseguimento” (p. 17). Em boa lógica unária, tudo se inverte: querer parar de falar expõe ao risco de estar indefinidamente fadado ao discurso. Buscar constantemente a última palavra implica estar sempre voltando à primeira.

A segunda solução seria encontrar-se. Seria possível assim que, com um pouco de sorte, se esteja em algum lugar naquilo que se diz: “a coisa vai sozinha, se arrasta sozinha, de palavra em palavra, num esforço danado, estamos lá dentro, em algum lugar, em todo lugar” (p. 171)? Seja como for, “é preciso tentar, em minhas velhas histórias vindas não sei de onde, encontrar a sua, ela deve estar lá, antes de ser a sua, eu a reconhecerei, acabarei por reconhecê-la” (p. 188). Seria este então o momento de se reconhecer: “Tomar-me, sem escrúpulos nem piedade, por aquele que existe, de qualquer maneira, pouco importa qual, sem frescuras, por aquele de quem esta história por um instante queria ser a história. Melhor ainda, atribuir-me um corpo. Melhor ainda, conferir-me um espírito” (p. 154). Mas existe um obstáculo: depois, será necessário recomeçar, pois se está de volta ao mesmo ponto, o de uma origem incoativa, que se esquivava à medida que é encontrada: “em suma, tomadas essas decisões, e outras ainda, continuar tranquilamente como no passado” (p. 154). E, por sinal, é possível que essas duas primeiras soluções, encontrar-se e calar-se, sejam articuladas uma à outra: “encontrar-me onde eu me espero, embora não tenha muita vontade, mas é minha única chance, pelo menos é o que creio, minha única chance de me calar” (p. 50).

A terceira solução é extrema e radical, derivando da revolta contra o discurso, que só restaria utilizar, já que é uma fatalidade, mas para quebrá-lo: “Terem colado em mim uma linguagem que eles imaginam que eu nunca poderia utilizar sem me confessar da tribo

deles, muito espertos. Pois vou dar um jeito no papo furado deles. Do qual por sinal nunca entendi nada, como tampouco, aliás, das histórias que transmite, como cães liquidados” (p. 55), “vou dar um jeito nesse sabir deles, e depois direi qualquer coisa, o que bem quiserem, com alegria, durante a eternidade, enfim com filosofia” (p. 56). Como o narrador não encontra *eu* que lhe convenha, disporá um “olho”, um “eye”, um “I” ao acaso em qualquer lugar do discurso para desfrutar de sua desorganização: então, “eles ficarão sabendo o que é ser assunto de conversa (...), vou meter um olho neles em qualquer lugar, assim à galega” (p. 138). Uma vez reduzida a linguagem ao que nunca deixou de ser, um sabir, um papo furado, a pulsão falante é desativada e se pode finalmente falar para dizer qualquer coisa: “e se eu falasse para não dizer nada, realmente nada?” (p. 22).

Se se trata de fato, como quero crer, de uma dramaturgia unária incapaz de servir de referência unitária organizando esse texto, deveríamos encontrar a menção de um corpo em pedaços, em pane diante do significante, diante de uma *Gestalt* ou de alguma imagem ortopédica. E, com efeito, é sempre um corpo em pedaços que se apresenta em *O inominável*: apenas “cabeças, troncos, braços, pernas e tudo que se segue” (p. 29). Disto podemos acaso deduzir uma unidade: “cabe-me, assim, supor que o pernetá maneta de há pouco e o tronco com cabeça de peixe a que estou atualmente fadado constituem apenas dois aspectos de um mesmo e único revestimento carnal” (p. 64), mas o mais provável é que a coisa toda seja reunida apenas como um amontoado: “estou cansado de ser matéria, matéria constantemente remexida em vão. Ou que eles me abandonem, fartos, num amontoado, um amontoado de tal ordem que nunca mais se encontre alguém louco o suficiente para pretender dar-lhe forma” (p. 90).

Mas a junção do corpo em pedaços nunca ocorre! Com esse texto, que engrena a partir do fracasso da subjetivação, estamos no coração

do teatro do sujeito às voltas com a forma unária que, em vez de fechar-se sobre si mesma, desencadeia um processo infernal. Vemos que, ao contrário dos processos unários em ação nas diferentes deidades, aqui a coisa não fecha, a coisa não se fecha. Existe no unário uma espécie de erro que impede seu fechamento. E, por sinal, o tema do fechamento, da impossível bobinagem, percorre todo o texto. Trata-se de estar constantemente tentando fechar um círculo para alcançar uma dessas criaturas: “No momento de que falo, no qual me tomei por Mahood, eu deveria estar fechando a volta ao mundo, provavelmente me faltavam apenas alguns séculos” (p. 44). Ou, então, é o caso de se enrolar para voltar a se encontrar: “Eu provavelmente me enredara numa espécie de espiral invertida, ou seja, uma espiral cujas voltas, em vez de se ampliarem cada vez mais, iriam se retraindo (...), de tanto me enrolar eu teria mesmo de acabar me vendo acuado, incapaz de ir mais adiante, sob pena de diminuir de volume ou literalmente entrar de novo em mim mesmo” (p. 43). A todo momento se fala de “giros” (p. 43), de “girar mais, cada vez mais depressa, cada vez mais tenso, como um cão constipado” (p. 49), de um “caminhar vagamente circular” (p. 51), de se “deixar vagar, de palavra em palavra, até ser esse lento turbilhão sem limite e cada uma de suas poeiras” (p. 171).

O que faz da trilogia beckettiana uma das grandes matrizes narrativas da pós-modernidade é que ela adere perfeitamente à nova condição subjetiva, que nasce depois da Segunda Guerra Mundial com o sujeito da democracia, autorreferido, liberado de todo terceiro, mas às voltas com o paradoxo da autofundação, vale dizer, devendo a partir de agora sustentar diretamente o unário. Lá onde Benveniste reconhece e estabelece os novos direitos semióticos desse novo sujeito, Beckett percorre sua nova condição trágica. Ele explora, em suma, todos os inconvenientes da morte de Deus. E nos

vemos, assim, diante de uma inédita Odisseia em que o sujeito dá voltas indefinidamente, correndo atrás de si mesmo para se alcançar. Ou seja, um sujeito sozinho com a forma unária. A trilogia em geral, e *O inominável* em particular, seria assim o grande romance inaugural da época pós-teológica, na qual o unário não é mais sustentado por um terceiro, um grande Sujeito, mas pelo próprio pequeno sujeito.

Lá onde Benveniste estabelecia os direitos semióticos dessa nova razão histórica, Beckett interroga sua loucura. Como quisemos dispensar os deuses e os grandes Sujeitos que sustentavam para nós a forma unária, é doravante nossa liberdade que nos obriga, em primeiro lugar, a assumir sozinhos essa forma impossível, o narrador beckettiano não se cansa de dizê-lo: “eu sou livre, abandonado” (p. 38).

“Eu”, não sabendo mais quem, onde, quando e quanto ele é, é o jogo a três, entre “eu, os outros e o terceiro”, entre as três pessoas verbais da enunciação benvenistiana, “eu, tu e ele”, que também para, por falta de diferenciação das posições. Esse emprego intensivo do unário não permite mais construir o espaço ternário do laço social. As duas definições de Benveniste para o sujeito, a definição referencial do “eu” e a definição ternária do “eu, tu, ele”, não seriam, portanto, possíveis. A primeira só poderia alterar a segunda. Restaria apenas, em suma, uma infinidade de sujeitos que não se vinculam, na qual cada um é apanhado entre a impossibilidade de entrar no pronome e de falar em primeira pessoa e a fuga para a frente, numa personalidade de empréstimo. É todo um povo que espera o narrador beckettiano, todo um povo autista de sujeitos apanhados na prisão unária. “Enorme prisão, como cem mil catedrais” com “todo um povo, falando e escutando, ao mesmo tempo, isto ex [*sic*], não, eu estou sozinho” (p. 183). Essa condição explorada pelo narrador beckettiano é a situação genérica do sujeito liberado de todo terceiro, obrigado a assumir frontalmente a forma

unária e reduzido a viver entre melancolia latente e fuga para a frente nos falsos self – e mesmo naquilo que chamamos hoje de sintoma das personalidades múltiplas. Vários quadros do grande pintor argentino Jorge de la Vega ilustram perfeitamente esse estado (cf. 1, 2, 3, 4..., de 1967).

Entregue-se ele, como diz o narrador beckettiano, a “um sofrimento constante” ou “descubra sozinho os bálsamos da fuga diante de si (...), ele não irá longe” (p. 119). Entendo o sujeito pós-moderno como aquele que é definido pelo sofrimento novo nascido de um emprego frontal da forma unária, fique o sujeito aquém, bloqueado no temor do desmoronamento, ou passe para além, vendo-se apanhado rápido demais numa personalidade emprestada. É de qualquer maneira nessa grande defasagem que ocorrem esses novos sujeitos beckettianos submetidos a perdas de alcance variável do saber de si, da presença em si e da disposição de si.

O sujeito falante benvenistiano, no centro do discurso, ajustado autorreferencialmente a ele mesmo, e o sujeito beckettiano, falando sem saber de que fala, nem onde, nem quando, nem quem, nem quanto ele é, parecem-me assim formar par, como o lugar e o reverso do novo sujeito da História, o das democracias pós-modernas.

A mesma relação se lê entre o *Malone* de Beckett e o *Onement I* de Newman. De fato parece que o *Malone* de Beckett fracassa exatamente onde o *Onement I*, de Newman, parecia ter êxito. Com efeito, no *Malone* de Beckett existem *mal* e *one*, vale dizer, um “mal um”, um “um fracassado”, unário, patinando infinitamente em si mesmo e se tornando assim rapidamente inominável, ao passo que havia *One*, *1* e *I* (“eu”) formando origem e fundamento[e] na *mind* ou no *mental* de Newman. Cabe notar, de qualquer maneira, a perfeita sincronia dos caminhos de Benveniste, Newman e Beckett, cada um inaugurando a sua maneira a era política pós-moderna, aquela em que se busca o retrato do sujeito.

Essa queda das definições ternárias e a ascensão correlata das definições autorreferenciais acarretam consideráveis transformações na condição subjetiva. Estamos, portanto, passando de um regime definido pela dívida infinita do pequeno sujeito em relação ao terceiro (ou seja, o que se costuma chamar de neurose) a um modo caracterizado pela forclusão do que “a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai”.¹⁷ Essa forclusão não intervém mais de maneira accidental na formação de um sujeito, como podia acontecer na época moderna, mas a partir de agora de forma habitual. Ora, sabemos desde Lacan que todo desaparecimento do terceiro manifesta-se em sintomas psicotizantes. Abordamos assim uma nova condição subjetiva definida pelo desenvolvimento de novas formas psicóticas. Mas não devemos imaginar que nossos conhecimentos sobre a boa e velha psicose clássica seriam suficientes, pois estamos apenas, pelo contrário, bem no início da exploração das novas formas psicotizantes da pós-modernidade.¹⁸

O sexo do sujeito pós-moderno

Assinalei em *Folie et Démocratie* [Loucura e democracia] que estávamos passando de uma condição subjetiva definida pela neurose a uma condição subjetiva definida pela psicose, ou seja, para um espaço em que o sujeito não mais sabia “Onde agora? Quando agora? Quem agora?”. Eu julgava ter esgotado a questão, mas isso não era tudo. Dei-me conta de que era necessário acrescentar uma nova dimensão na perda do saber e da disposição de si. E, por sinal, ela é perceptível na trilogia: o narrador beckettiano tampouco sabe mais onde está pisando em matéria de diferença sexual.

Como se apresenta essa perda de saber do sexo no narrador beckettiano? Molloy,¹⁹ como já disse, decidiu, portanto, voltar para

a casa da mãe. Ele não sabe mais onde fica, mas de qualquer maneira dirige-se para lá, de bicicleta. À medida que avança, suas pernas se enrijecem e ele terá de aprender a pedalar com uma perna rígida segurando sua muleta – os temas edipianos,²⁰ que correspondem a uma maneira de abordar a diferença sexual, não estão longe. Não demora, e como esse exercício se torna perigoso, ele deixa de lado a bicicleta e segue mancando, até que quase acaba estirado para valer, e surge uma grande ideia que lhe permite reiniciar a aventura: “lembro-me ainda do dia em que, deitado de bruços, para descansar, ignorando as regras, de repente exclamei, batendo na testa, Puxa, mas ainda tem a reptação, não tinha pensado nisto” (p. 120). O livro conclui com essa nota de claro otimismo: grandes esperanças são possíveis, já que Molloy pode continuar indo em direção à mãe, rastejando.

O episódio a que me refiro situa-se pouco antes do abandono da bicicleta. Entendemos assim por que ele abandona a bicicleta. Com essa bicicleta, ele acaba de atropelar um cão, o que, entre outras contrariedades, o leva a conhecer sua dona, uma tal Lousse. Lousse parece tão abalada com a morte de seu fiel companheiro que Molloy decide ficar algum tempo na casa dela para tentar, logo veremos, substituir o cão em seu coração. Ora, essa proximidade com uma mulher o leva a se questionar sobre o que pode acontecer entre os homens e as mulheres. E ele conclui por algo parecido com a não relação: não funciona muito bem. Mas também descobre outra coisa oculta na não relação. Se estamos todos situados de maneira idêntica na não relação, qualquer que seja o sexo, isto só pode querer dizer uma coisa: em algum lugar, homens e mulheres se assemelham. E talvez até muito mais do que se imagina. De tal maneira que todas as mulheres talvez sejam homens. Assim é que, antes de deixar Lousse (levando a prataria), ele se pergunta quem seria ela exatamente:²¹ “Lousse era uma mulher reta como uma tábua, fisicamente, bem entendido, de tal maneira que me pergunto ainda esta noite, no

silêncio bem relativo de minha última morada, se não seria antes um homem, ou pelo menos um andrógino. Ela tinha o rosto ligeiramente peludo, ou será imaginação minha, a bem do relato? Eu a vi muito pouco, a pobre coitada, e a olhei muito pouco também. E sua voz não tinha uma gravidade algo duvidosa?” Essa dúvida crucial imediatamente desperta desconfiança sobre as outras mulheres que ele conheceu. Molloy pergunta-se, então, se essas outras mulheres também não seriam na realidade homens. E ele começa a mobilizar suas lembranças amorosas: “Muito bem, não posso mais esconder, eu cheguei perto de uma. (...) Foi ela que me fez conhecer o amor. Ela tinha o tranquilo nome de Ruth,** acho eu, mas não tenho certeza (...) Tinha um buraco entre as pernas. Oh, não o ralo que eu imaginava, mas uma fenda, e eu metia, ou antes, ela metia o meu membro supostamente viril lá dentro, não sem alguma dificuldade, e eu enfiava e resfolegava até que eu emitisse ou desistisse ou que ela suplicasse para eu desistir. Uma brincadeira cretina,*** em minha opinião, e além do mais cansativa, no fim das contas (...) Ela se debruçava sobre o móvel da cama, por causa do reumatismo, e eu enfiava nela por trás. (...) Talvez no fim das contas ela me estivesse enfiando no seu reto. O que para mim era absolutamente indiferente, como pode imaginar.” Só que aqui surge a grande questão: “Mas será que no reto é o verdadeiro amor? É o que me preocupa. Será que no fim das contas eu não conheci o amor?” Por esse caminho, se me permitem o trocadilho, ressurgue, renovada, a desconfiança de que também aí, com Luce, ele tenha estado às voltas com um homem: “era também uma mulher reta como uma tábua (...) Talvez também fosse um homem, mais um”. É bem verdade que, homem ou mulher, não muda grande coisa. E essa convicção de que, no fundo, se me permitem o trocadilho, não muda nada dá a Molloy uma certa serenidade: “Não se atormente, Molloy, homem ou mulher, que importa?” Nada, com toda certeza. E, por sinal, podemos ler: fosse homem ou mulher, “com nosso tira e bota desesperado, o móvel da

cama avançava sobre as rodinhas, tudo caía ao nosso redor, era um pandemônio”.

Mas a ideia de que não muda nada não se sustenta por muito tempo, pois logo surge como a máscara possível de uma verdade dolorosa e bem dissimulada. Se ele encontra homens onde julgava estar lidando com mulheres, isto talvez se deva também ao fato de as mulheres lhe serem proibidas: “não posso me impedir de fazer a mim mesmo a seguinte pergunta (...) um encontro dessa natureza seria possível, quer dizer, entre mim e uma mulher? Os homens, eu pude conviver com alguns, mas as mulheres?” Não é certo que esse encontro possa ocorrer, diz ele, pois todas essas mulheres “se confundem na minha memória e fico tentado a ver aí apenas a mesma e única velhota, achatada e exasperada pela vida. E Deus me perdoe, para ir ao fundo do meu pavor, a imagem da minha mãe às vezes se junta às delas, o que é realmente insuportável, parece que estamos em plena crucificação”.

Se existe uma coisa em meio a todas essas dúvidas abissais que tende apesar de tudo a provar que Molloy é de fato um homem, é que ele pisa numa tecla bem conhecida, que poderia ser enunciada da seguinte maneira: existe apenas uma, minha mamãe, e ela é proibida. Talvez ele não encontre mulheres porque já encontrou desde sempre uma delas e o lugar está tomado. Para abordar uma outra mulher, ele teria então de passar sobre o corpo da mãe. O que é impossível, como quer que seja. Mas, justamente, quanto mais ele fica com a mãe, menos tem a garantia de encontrar outras mulheres, e mais fica preocupado com o outro sexo, sabendo que para ele o amor passa por aí. Que o outro sexo seja certificado como tal é tudo que importa ao narrador, os “detalhes” não são muito importantes: “eu seria capaz de fazer amor com uma cabra para conhecer o amor”. Em suma, não se deve buscar a perfeição quando se quer realmente conhecer o outro sexo. Ora, o real do sexo do outro está sempre se esquivando – mesmo depois de um exame aprofundado. Pois Molloy

faz aquilo que qualquer um faria em circunstâncias semelhantes. Ele procura saber se – para dizê-lo sem rodeios – “ela tem aquilo” ou não. *Tudo bem*, “talvez no fim das contas ela me enfiasse no seu reto (...)”, *tudo bem*, “talvez fosse um homem, mais um”. Mas! “Mas nesse caso”, afirma ele, convencido de finalmente ter encontrado a resposta à objeção, aquela que acabaria com sua dúvida, “nossos testículos não se teriam entrechocado enquanto nos esfregássemos?”. Infelizmente, a conjectura não tem resposta: é absolutamente impossível saber o sexo do outro, pois, para citá-lo, “ela talvez tivesse os seus seguros na mão, de propósito, para evitá-lo”. Molloy duvida, portanto, sem possível remédio. A busca metódica das provas da feminilidade de Ruth não leva a nada. Ele talvez tenha conhecido o amor e encontrado o outro sexo, mas não é possível saber. Molloy nada pode concluir do exame pelo qual geralmente se confirma o sexo do parceiro. Pois cada prova pode ser objeto de uma contraprova.

O recurso à opinião pública, que supostamente compensaria a falta de prova do exame íntimo, é então invocado, como último recurso. Como última esperança, Molloy espera que efetivamente exista uma espécie de Outro, a afirmação comum, que finalmente poderia contrabalançar a certeza íntima por demais frágil: “devia ser apesar de tudo uma mulher, pois, do contrário, logo se saberia no bairro”. Mas não seria, justamente, pedir confirmação àqueles que nada querem saber do problema? “É perfeitamente possível”, diz ele, “que o fato de ter encontrado um homem onde seria o caso de encontrar uma mulher tenha sido imediatamente recalçado e esquecido pelos poucos que tiveram a infelicidade de sabê-lo.” Sequer é possível, assim, fiar-se no que era o último recurso, a opinião pública, para conhecer o sexo do outro. Como não existe um Outro digno do nome, nada posso saber do sexo do outro.

Discordo assim nitidamente da opinião de Alain Badiou, que numa leitura de *Worstward Ho* (*Para o pior avante*) observa que,

“para Beckett, a diferenciação dos sexos é ao mesmo tempo absolutamente certa e absolutamente impossível de provar”. Segundo Badiou, seria simplesmente, para Beckett, uma evidência que antecede a linguagem, uma certeza antepredicativa, para dizê-lo à maneira de Husserl. Talvez seja verdade no caso de *Para o pior avante* (o que eu duvido), mas não se aplica à trilogia. E com efeito, se o narrador beckettiano tivesse tanta certeza, não precisaria buscar tão obstinadamente a opinião dos outros, e mesmo da opinião pública como um todo. Na verdade, entendemos o equívoco de Badiou na frase seguinte, quando ele escreve: “É certo [para Beckett] que existe mulher e homem, *no caso, mulher velha e homem velho.*”²² Badiou simplesmente concluiu da distinção mulher velha/homem velho a certeza da diferença sexual. Ora, uma coisa de modo algum permite deduzir a outra. Com efeito, não é porque o narrador beckettiano tem certeza de apenas duas coisas, seu próprio sexo e o da sua mãe, que terá certeza do resto. Entre as duas coisas, vale dizer, para todos os outros indivíduos que se apresentem, quaisquer que sejam, tudo é perfeitamente possível e nada é certo – justamente porque não existe Outro e, portanto, não existe garantia. Falta, assim, muito para que a diferenciação dos sexos seja certa em Beckett. Pelo contrário, ela é extremamente problemática.

O que, então, se manifesta, com a falta do Outro, é que não só as categorias simbólicas de espaço, tempo e pessoas desaparecem, mas que o real do sexo também se perde de vista. O sujeito da pós-modernidade é portanto um sujeito que, pelo fato da falta do Outro, não sabe mais quem, onde, quando, quanto ele é, nem com que sexo está lidando. Não demora (mas ainda não chegamos a isto com Beckett), e ele tampouco terá certeza do seu próprio sexo. Estou falando, naturalmente, do sujeito estrutural da pós-modernidade, e não dos indivíduos empíricos, que podem (eventualmente) escapar a essa fatalidade histórica.

Benveniste havia postulado os direitos semióticos de um novo sujeito falante, libertado de toda transcendência; a “trilogia”, em geral, e *O inominável*, em particular, podem ser considerados um radical teste para esse novo sujeito. O romance de Beckett pode, de fato, ser lido como um ensaio, no sentido literal de experimentação, da nova condição prometida pelas fórmulas benvenistianas. Muito ao contrário de as novas definições do sujeito falante permitirem a eficiência prometida, elas abrem diretamente para o que poderíamos perfeitamente chamar de uma nova loucura, pós-teológica, especificamente pós-moderna, a mesma que estamos vivendo atualmente. Já mencionei que no momento da morte Benveniste enunciara uma primeira lista dos “grandes linguistas franceses”, na qual figuravam dois nomes: Artaud e Mallarmé. Seria o caso de atualizar essa lista para nela incluir Beckett. Beckett como linguista de Benveniste.

Ainda não entendemos bem o quanto a pós-modernidade é beckettiana: nela vemos pequenos sujeitos, não garantidos por um Terceiro, que passam o tempo esperando, esperando nada, inclusive contemplando (na televisão) neotênios, pequenos sujeitos que esperam (basta lembrar os programas do tipo *Big Brother*, nos quais são reunidas pessoas que nada mais fazem senão esperar o fim do programa, enquanto são vistas por outros...).

A pós-modernidade é, provavelmente, ainda mais beckettiana do que se imagina: se não existe mais um Terceiro, e se dois pequenos sujeitos só podem doravante organizar-se numa espera tão inútil quanto indefinida, então nenhum dos sujeitos poderá mais ter certeza de estar aí.

A pós-modernidade também é povoada por pequenos sujeitos que se encontram na situação de não mais acreditar em si mesmos. Assim é que devemos retomar em relação ao neotênio em situação de pós-modernidade o tratamento pascaliano outrora reservado ao Rei: diverti-lo, especialmente com aquilo que hoje em dia o aliena mais, a

mercadoria. Tenta-se substituir nele o vazio ontológico pelo excesso da mercadoria. Desse modo, o neotênio, ao se ver autônomo, liberado do grande Sujeito, ou seja, “livre, abandonado”, vê-se subitamente na posição em que se encontrava outrora o rei: obrigado a se sustentar sozinho. Como nenhum neotênio é capaz disso, é preciso diverti-lo, caso contrário ele mergulharia na melancolia, ou seja, naquilo que hoje é chamado de depressão.

A esse respeito, podemos prever sem grande risco de erro que, quanto mais o movimento da pós-modernidade avançar, mais os atores ou os fabricantes de programas de diversão televisiva serão chamados a desempenhar diretamente a função política. Já tivemos um Reagan, o precursor, nos Estados Unidos da década de 1980. Em 2003, vimos o Exterminador do Futuro – ou, mais precisamente, o ator fisiculturista Arnold Schwarzenegger – ser eleito no estado da Califórnia, provavelmente à espera de coisa melhor ainda. Também vimos enquanto isso, na Itália, o país com maior patrimônio artístico do mundo, um Berlusconi, proprietário entre outras coisas das televisões *junk* italianas. A França não ficou atrás, pois depois das trágicas eleições presidenciais de abril-maio de 2002, nas quais a extrema-direita chegou ao segundo turno, o Sr. Jean-Pierre Raffarin chegou à função de primeiro-ministro. Esse antigo diretor de marketing dos cafés Jacques Vabre, e depois da empresa Bernard Krief Communication, fora o responsável pelos anúncios ritmados ao som da salsa em que eram vistos camponeses latinos desdentados esperando excitados, junto a seus sacos, que El Gringo viesse cheirar os grãos de café verde... que não têm cheiro algum antes da torrefação. Uma vez designado, ele nomeou como seu assessor mais próximo o diretor da Expand, produtor de reality shows (como *Fort Boyard*, *Koh Lanta* e *Popstars*). Ao assumir suas funções, o primeiro-ministro divulgou os anúncios. Um dos seus achados como publicitário foi transformar as palavras “republicano” e “valores” em chocalhos sacudidos constantemente diante dos telespectadores,

embora promovesse uma política extremamente liberal (seu slogan “mais da França de baixo” significava na verdade menos Estado e menos serviços públicos). Assim foi que a França passou a viver ao sabor das “raffarinadas”: slogans retumbantes e vazios regularmente ostentados, olhos nos olhos, diante dessa “França de baixo”, o mais famoso dos quais foi pronunciado na tribuna da Assembleia Nacional a 4 de julho de 2002: “Nosso caminho é reto, mas o declive é pronunciado.”

Mas é apenas um começo, o Mercado está se apoderando do antigo divertimento pascaliano para transformá-lo numa indústria planetária e administrá-lo, da maneira mais rentável e eficiente possível, a alguns bilhões de neotênios. Não foi à toa que em 1995 os maiores dirigentes neoliberais do mundo sugeriram a instauração mundial do *tittytainment*²³ (de *tits*, seios, na gíria americana, e *entertainment*, divertimento), vale dizer, o divertimento generalizado e se possível aviltante das populações. Enfim, não é um puro altruísmo cultural nem o simples lucro que motiva o controle do mercado da escrita e da imagem por parte de alguns grandes empresários no topo das listas das fortunas. É também, e sobretudo, o desejo de controlar as mentalidades pela administração maciça do divertimento. Na França, Dassault e Lagardère partilham a imprensa diária; Lagardère e Seillière reinam no terreno da edição; Bouygues e Dassault pretendem dominar o mercado publicitário destinado à comunicação; Lagardère-Hachette controla a distribuição do livro e da imprensa... Trata-se aí dos maiores grupos industriais e/ou militares da França. Os tempos em que a escrita era o símbolo do Iluminismo e da atividade crítica, além de esteio da democracia, ficaram para trás.

Notas

* Conceito da linguística que designa os termos (pronomes pessoais ou demonstrativos, advérbios de lugar ou de tempo, determinantes ou pronomes possessivos) cujo sentido varia em função da situação de enunciação. Por exemplo, “aqui” só adquire seu sentido em função do lugar onde é pronunciado. (N. da R. T.)

** Beckett faz um jogo intraduzível com a palavra francesa *rut*, que significa o cio dos animais. (N. da R. T.)

*** Beckett faz um jogo intraduzível com a palavra francesa *con*, que quer dizer imbecil e que também é o palavrão que designa o órgão genital feminino. (N. da R. T.)

1 É a hipótese de Charles Melman em J.-P. Lebrun e C. Melman, *L'Homme sans gravite* [O homem sem gravidade], Paris, Denoël, 2002.

2 S. Freud, *L'Avenir d'une illusion* [1927], trad. por Marie Bonaparte, Paris, PUF, 1971, p. 47.

3 A expressão “neuroses coletivas” ou “neuroses sociais” para designar as religiões vem do próprio Freud. Cf. S. Freud, *Malaise dans la civilisation* [Mal-estar na civilização] (1929), trad. Ch. e J. Odier, Paris, PUF, 1971.

4 S. Freud, *Mal-estar na civilização*, op. cit.

5 J. Lacan, Seminário 1976-77, “L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre”, inédito, sessão de 26 de janeiro de 1977.

6 Ibidem, sessão de 15 de março de 1977.

7 S. Beckett, *L'Innommable*, Paris, Minuit, 10/18, 1953, p. 176.

8 É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, op. cit., p. 228.

9 Ibidem, p. 82.

10 Acontecimentos que afetaram Benveniste pessoalmente, pois as medidas antisemitas de Vichy o atingiriam, assim como a outros universitários, como Marcel Mauss, Jules Bloch, Isidore Levy...

11 Permito-me assinalar a Alain Badiou um *lapsus calami* ou um erro tipográfico (seja como for, um erro, que deixo aos seus cuidados interpretar) numa citação do seu *Beckett* (A. Badiou, *Beckett – L'incroyable désir*, Paris, Hachette, 1995, p. 35). Em seus *Textes pour rien* (Paris, Minuit 1955, p. 199), Beckett não escreveu: “Eis aí um belo trio, e dizer que tudo isto é apenas um, e que esse um não é nada (...)”, mas sim: “e o quanto esse um *não passa de nada*” (o *itálico* é meu). O que é muito diferente. No caso, esse pequeno detalhe muda tudo: o fraseado (o ritmo, diria Meschonnic) tanto quanto o sentido. De fato, fazer algo *por nada* tem a ver com o mesmo sentido que o de uma expressão muito trivial e bem conhecida que me perdoarão por evocar aqui, “mijar num violino”: a utilidade é nula. Não serve absolutamente para nada. Mas fazer alguma coisa para *que nada* é uma atitude filosófica que implica uma intenção: que o nada aconteça, que esse nada, enfim, sobrevenha. Não estamos mais na esfera do ato gratuito, mas na invocação de uma consequência lógica, perfeitamente passível de ser

explicitada, no fim das contas: que nada aconteça, já que Ele não vem, poderíamos dizer. Vemos assim como foi que Badiou foi apanhado numa armadilha: ele glosava o título, *Textes pour rien* [Textos por nada], e referiu esse poderoso e provocador “nada” do título a um outro segmento do texto. Ora, existem de fato muitas qualidades do “nada” em Beckett...

12 Cf. Pierre Mélèse, *Samuel Beckett*, Paris, Seghers, 1966, p. 136.

13 Explorei essa experiência de mudança de língua num texto que aqui retomo em parte. Cf. *Folie et Démocratie*, cap. X. Ver p. 163-167 a propósito da visão mencionada em *La Dernière Bande*.

14 Sobre as questões filosóficas envolvidas no desaparecimento progressivo de Youdi na trilogia, ver Thomas Trezise em *Into the Breach – Samuel Beckett and the Ends of Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

15 O que Beckett naturalmente não deixou de confirmar: “Eu também disse a Richardson que se tivesse pretendido designar Deus com Godot, eu o teria chamado de Deus [God], e não de Godot.” Carta de Beckett a Barney Rosset, 18 de outubro de 1964, citada por James Knowlson, *Beckett*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 527.

16 Thomas Hunckeler mostrou que a referência às figuras do mito de Ovídio, Narciso e Eco era central nas primeiras obras de Beckett. Cf. Thomas Hunckeler, *Échos de l’ego*, Paris, L’Harmattan, 1998.

17 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, cf. “D’un traitement possible de la psychose” [De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose].

18 Tentei fazer um primeiro levantamento em D.-R. Dufour, *A arte de reduzir as cabeças*, op. cit.

19 S. Beckett, *Molloy*, Paris, Minuit, 1951.

20 Não devemos esquecer que “Édipo” vem de οἶδεω em grego, que significa literalmente “pé inchado”.

21 S. Beckett, *Molloy*, op. cit. As citações que se seguem são tiradas do episódio com Lousse (p. 73 a 80).

22 A. Badiou, *Petit Manuel d’inesthétique*, Paris, Le Seuil, 1998, cf. cap. 9: “Être, existence, pensée: prose et concept”, p. 151-152 (o itálico é meu).

23 Em 1995, quinhentos responsáveis políticos e econômicos de altíssimo nível se reuniram para encontrar soluções para a questão da governabilidade dos 80% da humanidade excedentes em relação às necessidades da economia neoliberal: a solução adotada foi a proposta por Zbigniew Brzezinski, ex-assessor do presidente Carter e fundador da Comissão Trilateral: o *tittytainment* consiste em fornecer um “coquetel de divertimento imbecilizante e alimentação suficiente que permita manter de bom humor a população frustrada do planeta”. Ver Hans-Peter Martin e Harald Schumann, *Le Piège de la mondialisation*, Arles, Solin-Actes Sud, 1997, p. 13.

V. Refazer o neotênio...

Vivemos uma época intensa de criação na qual, na ausência de grande Sujeito, tudo é possível em matéria de representação. Procura-se indefinidamente traçar o retrato do neotênio. A época, assim, é de esplendor para os artistas – mas não só para eles. Outros também estão trabalhando e buscam a sua maneira fazer, ou antes refazer o retrato do neotênio. Mas com a diferença de que não se trataria de extraí-lo de suas sujeições simbólicas, mas de tirá-lo de sua condição biológica.

Retrato do sujeito como neotênio desassujeitado

Como a representação não é mais constantemente ocupada pelos ídolos de outrora – a *Physis* e seus deuses da imanência, Deus e suas nuvens de anjos, o Rei e sua pompa, o Povo e seus templos republicanos, o Proletariado e seus valorosos homens de ferro... –, é como se estivéssemos em sociedades extremamente abertas para a criação – tanto a criação de si quanto a criação de objetos artísticos, técnicos e intelectuais... Para os que podem aproveitar-se dessa

dádiva, este período provavelmente oferece uma oportunidade sem precedente. Pode-se investigar tudo, dizer tudo, por todos os caminhos possíveis, de tal maneira que, na ausência de grande Sujeito a ser exposto em toda parte, o pior e o melhor têm hoje em dia igual direito de representação. Nesse sentido, a necessidade de criação, inclusive por uma criação de pura fuga adiante, nada criando, exceto a ideia de que pode e deve haver criação, parece-me, na medida em que diz respeito a todos os sujeitos da pós-modernidade, uma característica importante do espaço político e estético pós-moderno.¹

De certa maneira, já não são buscados o retrato do Rei, a representação de Deus ou a figuração, realista ou abstrata, do Proletariado, mas algo como o retrato do sujeito como neotênio desassujeitado. Entre as sociedades de grandes Sujeitos e nossas sociedades democráticas, o espetáculo deslocou-se, em suma, do grande Sujeito para o próprio pequeno sujeito. Mostrava-se ontem o grande Sujeito em sua glória, e hoje se está constantemente mostrando o pequeno sujeito em suas obras comuns, seus feitos ordinários e mesmo suas historinhas, suas opções sexuais, suas opiniões – que, por sinal, ele não tem a menor necessidade de justificar através de uma exigência de construção e elaboração, já que são as suas escolhas, o que é perfeitamente suficiente para legitimá-las. O retrato do pequeno sujeito como neotênio desassujeitado é buscado em toda parte, desde os programas de televisão que encenam a vida de gente comum até investigações artísticas muito mais elaboradas.

Desse modo, as obras do passado já não são vistas como tendo sido o lugar de construção do grande Sujeito. Uma parte do jogo da crítica pós-moderna consiste em revisitar as obras antigas para buscar em suas margens possíveis retratos do pequeno sujeito. Por exemplo, não se olha mais o que representa o quadro. Olham-se, de preferência, os elementos colaterais do quadro.

E de fato, que poderia fazer o neotênio diante de uma obra quando não há mais um grande sujeito a ser olhado, seja porque seu retrato efetivamente ali não consta mais, seja porque ali figura, mas sem ser visto? A resposta é simples: o pequeno sujeito só pode mesmo ir buscar seu próprio retrato. É em minha avaliação o que funda o olhar pós-moderno sobre a arte. Para dar conta dele, poderíamos utilizar o belo conceito de “fasma” proposto por Georges Didi-Huberman.² O fasma é o que aparece por acidente e aquilo em que reconhecemos o que sempre buscamos. O olhar pós-moderno sobre a arte corresponderia assim à transformação de todos os quadros em fasma – o espectador constituindo o seu quadro ao olhar o que quer, quando quer e onde quer, para ver o que quer ver. O próprio Didi-Huberman não fica longe desse movimento, pois abre um de seus últimos livros³ olhando ostensivamente *ao lado* de um afresco célebre de Fra Angelico, intitulado *Santa conversação*, pintado por volta de 1440 no convento San Marco de Florença. E, de fato, o seu olhar, quando não é atraído por falsos mármore pintados, é atraído não pela parte superior principal, representando o tema da *Santa conversação*, com seus personagens, mas por um painel inferior, de moldura simplesmente pintada de vermelho com manchas brancas salpicadas. Didi-Huberman pergunta-se então por que essa parte “visível por todos” foi “mantida invisível pela própria história da arte”.⁴ De onde vem essa “‘vontade de não ver’ e de não saber”?⁵

A questão, naturalmente, é legítima, e Didi-Huberman responde de maneira extremamente documentada, tentando conferir um estatuto a esses objetos considerados até então inexistentes, através de uma interrogação sobre a imagem como montagem de temporalidades diferentes a partir de textos de Benjamin (especialmente sobre a *aura*) e Carl Einstein. Mas não posso, de minha parte, deixar de me fazer a pergunta inversa, ou antes, corolária da pergunta de Didi-Huberman: não por que não se viu até

então esse painel sem motivo, mas o que é que faz com que seja visto hoje em dia como uma obra de arte?

Com toda evidência, para ver esse painel, é preciso que estejam reunidas pelo menos duas condições: 1) é preciso querer não ver mais o grande Sujeito, vale dizer, literalmente, o sujeito da Conversação santa pintado no painel superior; e 2) é preciso substituir esse vazio por algo diferente, no qual seja possível ver o que se quer ver, de tal maneira que o sujeito possa aí se procurar – e eventualmente se encontrar.

Assim se descobre “uma arte que afirma o *sujeito*”, como diz Didi-Huberman no fim de seu estudo. E ele reconhecerá, então, nesse painel uma explosão pictórica “à Pollock” de Fra Angelico.

Afirma-se, às vezes, que foi Freud quem iniciou essa técnica que consiste em olhar ao lado do que os quadros representavam, esperando assim vê-los melhor. E Freud, com efeito, olhando *A Virgem e santa Ana*, de Leonardo da Vinci, viu apenas uma colateral do quadro, proibindo-se de ver o conjunto para perceber no grupo da Virgem, sua mãe e seu filho a silhueta de um abutre, que é por sua vez a anamorfose de uma outra forma dando conta da ambiguidade sexual de Leonardo, já que, segundo um sonho de sua infância, era um abutre que o sufocava, enfiando-lhe o bico na garganta.⁶ Ou, para ficar em Leonardo e com a perspectiva psicanalítica, podemos contemplar *A Virgem dos rochedos* para voltar deliberadamente seu olhar para o lado do que é pintado, para o que justamente não é pintado, mas simplesmente restituído pela técnica do *sfumato*. Veremos então nas cavernas em *sfumato* o momento em que Leonardo pinta sua entrada numa posição feminina.⁷

É verdade que Freud olha ao lado do quadro, mas nem por isso está livre para ver o que quer. Ele visa muito exatamente exumar uma *outra* cena – vale dizer, uma cena em que o trabalho do Outro está manifesto. Não se tratava então, portanto, como muitas vezes acontece hoje no olhar pós-moderno, de passear livremente em

Leonardo, até tomar para si o sorriso da Gioconda. Esse olhar “livre” é de tal maneira imperioso hoje que se chega a “adaptar” a obra, para a eventualidade de ela resistir e não “querer” realmente dar algo a ver!⁸

Assim é que muitos quadros ou textos já não passam, nas condições pós-modernas, de espelhos mostrados ao sujeito para que possa ver neles o que quiser. Duchamp fora o primeiro a identificar esse fenômeno, tirando grande proveito dele: a arte entrava num período em que, segundo ele, “são os observadores que fazem os quadros”.⁹ Mas depois de um período estimulante, o da liberação da ditadura dos diferentes grandes Sujeitos que pretendiam impor sua maneira de ver, chegamos atualmente a uma nova ditadura, a do espectador – e, por sinal, já era esse o título da quinquagésima Bienal de Veneza em 2003.¹⁰

O problema é que, nesse caso, o espectador pós-moderno literalmente não vê mais a obra. Ele não a vê mais, não a comenta mais, comenta (na melhor das hipóteses) sua própria posição de observador ou leitor de uma obra à qual sobrepõe, sabendo-o ou não, o que nela quer encontrar. Quantas peças clássicas não terão sido relidas, assim, por diretores que projetavam ali tudo que nelas queriam ver – inclusive seus sentimentos íntimos! É um fato que os quadros de grandes mestres ou os textos clássicos servem hoje em dia como fontes indefinidamente renováveis de testes projetivos de Rorschach. E, no fim das contas, Leonardo da Vinci é que estava muito adiantado em relação ao seu tempo, já que escrevia, há quinhentos anos: “Se olharmos paredes sujas com muitas manchas ou feitas de pedras multicoloridas com a ideia de imaginar alguma cena, nelas encontraremos por analogia paisagens de montanhas, rios, rochas, árvores, planícies e colinas de todos os tipos. Poderemos ver nelas, também, batalhas e figuras de gestos vívidos e estranhos rostos e costumes e uma infinidade de coisas.”¹¹

Acabamos, assim, por acreditar que a arte é regida por um fim, o do prazer do espectador. Ora, lembro simplesmente, a esse respeito, que em toda a tradição ocidental, pelo menos desde o tratado de Longino (segundo as fontes, autor grego do século III antes de J. C. ou anônimo conhecido como “Pseudo-Longino” do fim do I século), *Péri hupsous* (*Do sublime*, traduzido em 1674 por Boileau), até Benjamin, passando por Burke e Kant, a arte voltou-se antes de mais nada para a busca do “sublime”, que não remete ao prazer de contemplar o “belo”, vale dizer, o harmonioso, de acordo com o estado de espírito de cada um, mas ao fato de nos encontrarmos diante de um absoluto. De fato, a arte tinha como finalidade representar, ou antes, dar a pensar, a imaginar, o que não podia ser representado: o infinito, o ilimitado, o eterno, o desmedido, uma pura Ideia... Muito diferente de dar prazer ao destinatário, ela podia provocar uma perturbação das faculdades, desembocando nas mais extremas tensões – de exaltação ou pavor. A volta ao simples prazer do espectador só pode naturalmente desfazer o sublime, vale dizer, o pathos do sublime na arte, que sempre era um acontecimento, no sentido mais forte da palavra (cf. a famosa *Ereignis* heideggeriana, que remete à radicalidade do acontecimento como surgimento ontológico do sentido).

Acontece que, em notável artigo no qual refaz de maneira muito aguda a história do sublime na estética ocidental, para avaliar seu lugar na produção artística contemporânea, J.-F. Lyotard observa de forma aparentemente provocadora que “a sublimidade não está mais [hoje em dia] na arte, mas na especulação sobre a arte”.¹² Poderíamos pensar que se trata de um simples gracejo. Mas não é assim; essa proposição deve ser tomada ao pé da letra. De fato, explica Lyotard, “existe o sublime na economia capitalista. Ela não é acadêmica, ela não é fisiocrática, não admite qualquer natureza. Ela é, em certo sentido, uma economia regulada por uma Ideia, a riqueza ou a potência infinita”.¹³ Ora, a partir do momento em que o

mercado de arte, submetido como todos os mercados à regra do novo, assume o comando, manifesta-se, como observa Lyotard, “uma confusão entre a inovação e a *Ereignis*”. À guisa de *Ereignis*, como tal sobressignificante, limitamo-nos a produzir imprevisto. É verdade que, quanto mais é inesperado o que se apresenta, mais a informação é forte e mais a busca de inovações é atendida, mas também maior é o risco de só ser validado como arte viva aquilo que é totalmente desprovido de significação. Dessa maneira, passamos da representação “sublime” de um distante impossível de situar, portador do mais alto significado, a uma possível ausência total de sentido. O sublime torna-se vítima da inovação. É então que, em vez de “expressar o espírito de sua época, o que se faz é apenas refletir o do mercado”. Acrescento a essa viva análise que a produção de obras essencialmente destituídas de significação é perfeitamente compatível com o fato de serem oferecidas aos espectadores como artifícios com valor de espelhos nos quais eles poderão reconhecer tudo que queiram, sobretudo o que poderia acaso especificá-los propriamente.

Mas nada indica que toda a arte da época da pós-modernidade tenha resvalado para a insignificância. Uma parte considerável resiste a esse abandono do sublime, como logo veremos. Mas a pressão é forte. Ela contribui para criar um olhar sobre a arte que só se mantém atento à inovação, de preferência in-significante. Esse olhar atual sobre a arte parece-me uma indicação a mais de nossa entrada numa nova era antropológica: uma época em que o espectador atual é convidado a não mais ver os grandes Sujeitos que são pintados, nem a buscar a presença do Outro, mas na qual ele precisa perscrutar, nas obras do passado e também nas obras presentes, em qualquer quadro, mas também em qualquer texto, algo parecido com o seu retrato, seu próprio retrato de pequeno sujeito desassujeitado. Cada espectador se vê engajado assim, hoje em dia, numa espécie de estádio do espelho com os quadros e os textos clássicos ou contemporâneos. Trata-se em suma, na visão pós-moderna da arte,

de saber de que maneira essa obra me reflete. Trata-se de saber como determinada obra me acha e o que acha de mim.

Costuma-se dizer às vezes que essa inversão, que nos fez passar da visão do grande Sujeito à busca do pequeno sujeito, foi favorecida pela arte abstrata, que se proibiu de utilizar as duas grandes conquistas ancestrais da representação gráfica e figurativa: o desenho e a perspectiva, que exigiam um ponto de vista inerente à obra, impondo-se necessariamente a todos os olhares e a todas as interpretações. Ou pela poesia moderna, a qual, escapando à rima fixa e à metáfora que permitia apreender um objeto por escansões sonoras expressivas e por epifanias progressivas, começou a expor sua própria matéria textual. Ou pela música moderna, que, fugindo às delimitações rígidas da tonalidade, saiu da construção melódica, com seus tempos de anúncio, exposição, adiamento e resolução, tendo começado a explorar estados possíveis da matéria sonora.

Não creio em absoluto que se possa atribuir essa virada à arte abstrata. Existe, com efeito, uma margem importante entre a exploração sistemática da matéria sonora, gráfica ou textual e a licença que o espectador se concede de fazer o seu quadro, que o leitor se dá de atribuir o sentido que quiser ao texto que lê e o ouvinte de ouvir o que lhe agrada.¹⁴ A diferença é a presença ou não do Outro, sabendo-se que o Outro pode muito bem remeter ao infinito de possibilidades oferecidas pelo trabalho direto na matéria significante. E, por sinal, é exatamente o que mostra o famoso quadro de Kazimir Malevitch pintado em 1918, *Quadrado branco sobre fundo branco*. Poucos anos depois de a arte se ter libertado da representação, tudo é dito: não existe mais um grande Sujeito a buscar, mas o Outro continua presente, de uma nova forma. Ele se manifesta na busca indomável de uma verdade última remetendo ao ato psíquico de pintar, inclusive de pintar em branco sobre branco. Como se se forçasse a matéria, revelada pelo ato, a falar sozinha. Esse movimento não é isolado. Por toda parte descobrimos na

mesma época que toda produção de sentido repousa numa materialidade que deve ser sistematicamente explorada: a diferença das cores e formas na pintura, a diferença dos fonemas na língua (refiro-me, é claro, aos trabalhos linguísticos de Ferdinand de Saussure). O Outro, então, é o infinito dos possíveis oferecidos por essas matérias significantes.

Não foi, portanto, a arte abstrata que corroeu a alteridade na arte, foi o olhar pós-moderno sobre a arte, associado à multiplicação de uma produção insignificante voltada para a simples inovação. O resultado dessa aliança é incontornável: a partir do momento em que a arte não remete mais a uma alteridade, estão dadas as condições para que haja apenas uma psicologização da arte.¹⁵

Assim é que ouvimos as exortações democráticas querendo nos fazer crer que somos todos artistas, que basta querer para poder e que na representação está em jogo apenas uma afirmação de si. Hoje em dia, isto é inclusive ensinado em grande escala. O neotênio, desvinculado do Outro, bem que gostaria de acreditar que, tendo-se tornado relativos o verdadeiro, o bem e o belo, tudo agora se equivale. Infelizmente, o acesso a uma nova condição subjetiva finalmente liberada dos ídolos está longe de se apresentar automaticamente com a queda dos grandes Sujeitos. Seria antes esse o verdadeiro problema a resolver na pós-modernidade – e, por enquanto, ele é insolúvel.

*Prometeu desacorrentado**

Provavelmente por ser muito difícil fundar um sujeito desvinculado das sujeições reais e simbólicas imemoriais é que alguns querem hoje refazer o sujeito, não em sua simbolicidade, mas em sua própria organicidade... O que era previsível: era fatal que o enfraquecimento

do Outro relançasse os projetos prometeicos. Estes já não se apoiam agora em receitas mágicas de aprendiz de feiticeiro, mas na força do pensamento binário que vem sustentar toda a criação protética. A tendência não parou de se fortalecer desde o Renascimento. E, por sinal, é esse o motivo pelo qual espíritos bem-intencionados não se cansam de incriminar a ciência. Mas o que antes deveria ser considerado é a configuração de conjunto de segunda natureza envolvida nesse projeto difuso de recriação do neotênio. Com efeito, não é tanto um problema de ciência ultrapassando seus direitos (pois o curso da ciência é se superar constantemente) quanto de uma questão política (no sentido do destino da *polis*) que está em questão. Para que um tal projeto seja montado, com efeito, é necessário o encontro, eminentemente político, entre a ciência, a criação protética e narrativas sustentando esse objetivo.

Ora, esse encontro ocorre atualmente e relança em novas bases o projeto prometeico: os três atributos principais da segunda natureza – a representação (visual, narrativa e sonora), as gramáticas e o protético –, ligados desde o Renascimento, parecem ter-se interconectado de tal maneira no século XX que nos vemos novamente lançados num projeto, implícito, de recriação do neotênio. Em outras palavras, a configuração criada entre *techné*, *mythos* e *logos* é extremamente poderosa: as gramáticas e os relatos permitem, com efeito, a invenção de novas situações protéticas, e as criações protéticas realizadas induzem a produção de gramáticas sustentadas por narrativas que possam dar conta delas.

Senão, vejamos:

– O neotênio inventa hoje *próteses sensoriais poderosas*. A experiência da evidência, estar presente ante a si e aos outros, é com isto profundamente transformada: o homem vive doravante num ambiente em que pode dispersar-se instantaneamente pelos quatro cantos do universo, ao mesmo tempo que todos os fragmentos do mundo podem imediatamente projetar-se nele (televisão, telefone

celular, internet...). O ausente pode tornar-se instantaneamente presente, e o presente, adquirir as marcas da ausência. Se o homem tem a seu alcance hoje a possibilidade de consistir no espaço e de subsistir no tempo pelo modo da telepresença, ele existe, então, numa nova temporalidade, uma espécie de presente dilatado, policrônico, e numa nova espacialidade ubiquitária. A consequência é que o homem habita hoje um mundo no qual a ilusão de uma realidade única perdeu notavelmente sua ascendência, em proveito de séries móveis de “mundos possíveis”, de terras virtuais nas quais é possível se instalar e mesmo pular de uma a outra, ou por outra, “zapear”. A evidência de um “aqui” e de um “agora” sempre problemáticos nos quais era possível se instalar caducou.

- O neotênio dispõe nas próteses de *tecnologias de cálculo* capazes de tratar em tempo real as quantidades desmedidas de informações, até o momento irreversível de decisão.

- O neotênio vive a hora da *procriação assistida*, que muda os referenciais geracionais habituais e modifica os ajustes até então necessários entre os homens e as mulheres. Além disso, cabe supor muito fortemente que experiências de clonagem humana já estejam em andamento ou venham a ser empreendidas.

- O neotênio cria *próteses biotecnológicas*. Como ele reconheceu as letras que compõem a escrita do vivente e se esforçou por ler a escrita de que é a expressão, ele começa a intervir no curso da evolução das espécies, para mudar seu destino, reinventá-las ou misturá-las umas às outras – o que se costuma chamar de “OGM”: os organismos geneticamente modificados.

Como definir essa intensa criação protética? Ainda teria ela a ver com a sublimação, como acontecia, por exemplo, com a criação estética? Esta, como sabemos, permite botar na conta de causas consideradas superiores pulsões que de outra maneira viriam obsedar o sujeito. Nesse sentido, criação estética e criação protética participam ambas do fenômeno sublimatório, que de certa forma

vem a ser o coroamento do processo. Mas a criação estética é um ato destinado a permanecer no domínio ideal e imaginário, ao passo que a fabricação protética faz retorno nos lugares físicos, reais, nos quais eram estabelecidos os limites da onnipotência. Ela volta para trabalhar materialmente nos lugares dessa aceitação e assim deslocar seus limites.

Em todas essas atividades protéticas, trata-se de ampliar nossa maneira de habitar o tempo e o espaço, de sair dos limites estreitos da sucessão das gerações, dos limites da filiação a um dos dois sexos humanos (homem *ou* mulher), dos limites da inscrição de um indivíduo numa espécie, dos limites que definem cada uma das espécies – trata-se, em suma, de deslocar todos esses limites para criar uma Florença no real, povoada por seres de um novo tipo. O humanismo do Renascimento desemboca hoje num novo Renascimento em que a nova criação protética acarreta a criação estética.

Não é por acaso que certos artistas hoje tomam a iniciativa de ultrapassar aquilo que separava a criação estética da criação protética.

Orlan, por exemplo, dissidente da *body art* e pioneira da transformação corporal por intervenção cirúrgica, emprega a cirurgia plástica para transformar seu corpo. Desde 1990, ela sofreu grande número de intervenções cirúrgicas para modificar sua aparência. Ela define seu trabalho como “arte carnal” e afirma querer realizar em si mesma um autorretrato com “a tecnologia do seu tempo”. Para Orlan, “a vanguarda não está mais na arte; ela está na genética, está na biologia”.¹⁶ Assim ela define a “Arte Carnal” num manifesto:

– Definição:

A Arte Carnal é um trabalho de autorretrato no sentido clássico, mas com recursos tecnológicos do tempo do artista. Ela oscila entre desfiguração e refiguração. Inscreve-se na carne porque nossa época começa a oferecer esta

possibilidade. O corpo torna-se um “ready-made modificado”, pois deixou de ser o ready-made ideal que basta assinar.

– Distinção:

Ao contrário da “Body Art”, da qual se distingue, a Arte Carnal não deseja a dor, não a busca como fonte de purificação, não a entende como Redenção. A Arte Carnal não se interessa pelo resultado plástico final, mas pela operação-cirúrgica-performance e pelo corpo modificado, transformado em lugar de debate público.

– Ateísmo:

Em suma, a Arte Carnal não é herdeira da tradição cristã, contra a qual luta! Ela denuncia sua negação do “corpo-prazer” e desnuda seus pontos de desmoronamento frente à descoberta científica. A Arte Carnal tampouco é herdeira de uma hagiografia permeada de decapitações e outros mártires, ela antes acrescenta que retira, aumentando as faculdades em vez de reduzi-las, a Arte Carnal não se pretende automutiladora. A Arte Carnal transforma o corpo em língua e inverte o princípio cristão do verbo que se faz carne, em proveito da carne feita verbo; só a voz de Orlan permanecerá inalterada, a artista trabalha na representação. A Arte Carnal considera anacrônico ou ridículo o famoso “vais parir na dor”, como Artaud, ela quer acabar com o julgamento de Deus; podemos agora dispor da peridural e de diversos anestésicos, assim como dos analgésicos, viva a morfina! Abaixo a dor!

– Percepção:

De agora em diante posso ver meu próprio corpo aberto sem sofrer com isto. Posso me ver até o fundo das entranhas, novo estádio do espelho. “Posso ver o coração do meu amante e seu desenho esplêndido nada tem a ver com os sentimentalismos simbólicos que costumam ser desenhados.” – *Querida, adoro o teu baço, amo o teu fígado, adoro o teu pâncreas e a linha do teu fêmur me excita.*

– Liberdade:

A Arte Carnal afirma a liberdade individual do artista, e nesse sentido também luta contra os *a priori*, os *diktats*; por isto é que se inscreve no social, nos meios de comunicação (nos quais causa escândalo por sacudir as ideias feitas) e irá até o judiciário.

– Esclarecimento:

A Arte Carnal não é contra a cirurgia estética, mas contra os padrões que ela veicula e que se inscrevem particularmente nas carnes femininas, mas também nas masculinas. A Arte Carnal é feminista, é necessário. A Arte Carnal se interessa pela cirurgia estética, mas também pelas técnicas de ponta da medicina e da biologia, que questionam o estatuto do corpo e levantam problemas éticos.

– Estilo:

A Arte Carnal ama o barroco e a paródia, o grotesco e os estilos desprezados, pois a Arte Carnal se opõe às pressões sociais exercidas tanto no corpo humano

quanto no corpo das obras de arte. A Arte Carnal é antiformalista e anticonformista.

O trabalho de Stelarc, por sua vez, baseia-se na ideia central de que o corpo humano tornou-se antiquado, ou por outra, “biologicamente insatisfatório”. Desde a década de 1960, Stelarc criou um vasto campo de experimentações dedicado ao aperfeiçoamento físico do corpo humano por meios tecnológicos. Stelarc sugere que, como computadores, nossos corpos físicos devem ser constantemente melhorados para evoluir e se adaptar à cultura tecnológica que criamos. Vale a pena citar um longo trecho do seu manifesto:¹⁷

Nós sempre fomos corpos protéticos (...). Se tememos tornar-nos cada vez mais automatizados e prolongados [por próteses], tememos então aquilo que sempre fomos e que já nos tornamos – zumbis e cyborgs (...). O corpo não é uma estrutura muito eficiente nem duradoura. Ele muitas vezes funciona mal e se cansa rapidamente; suas realizações são determinadas por sua idade. Ele é suscetível de doenças e está condenado cedo a uma morte certa. Seus parâmetros de sobrevivência são muito escassos – ele não pode sobreviver uma semana sem alimento, alguns dias sem água e alguns minutos sem oxigênio (...) Seu sistema imunológico hiperativo dificulta a substituição de órgãos que não funcionam mais (...). Não se trata mais de perpetuar a espécie humana. Não se trata mais de perpetuar a espécie humana por reprodução, mas de melhorar as relações macho-fêmea graças à interface homem-máquina. *O corpo é antiquado*. Estamos no fim da filosofia e da fisiologia humana. O pensamento humano precisa projetar-se no pós-humano. A tecnologia pode transformar a natureza da existência humana, igualando o potencial físico dos corpos e normalizando a sexualidade humana. Com a fertilização *in vitro* e a possibilidade de cuidar do feto de forma artificial, nenhum nascimento é mais tecnicamente necessário. E se o corpo pode ser remodelado em bases modulares que permitem a substituição das peças defeituosas, *não haverá mais nenhuma razão técnica de morrer*. A morte não autentifica a existência. É uma tragédia evolucionista fora de moda. *O corpo precisa tornar-se imortal para se adaptar*. Os sonhos utópicos tornam-se imperativos pós-evolucionistas. Nenhuma ideia faustiana nem nenhum temor de franskensteinização poderão se opor ao *bricolage* do corpo (...). A organização atual do corpo é inútil. Os futuros progressos ocorrerão graças a uma mudança de pele. Uma *pele sintética* será capaz de absorver o oxigênio diretamente por seus

poros, podendo transformar a luz em alimentos químicos. Então, poderemos remodelar radicalmente o corpo, eliminando muitos sistemas supérfluos e órgãos defeituosos. *O corpo vazio seria um excelente hospedeiro dos componentes tecnológicos.*

Em cinquenta anos, passamos do “corpo sem órgãos” de Artaud, que o poeta estava incumbido idealmente de reconstruir com forte ajuda de invocações glossolálicas, à fábrica real de um “corpo oco” pronto para receber componentes tecnológicos.

Quando não é a arte que se abre para a técnica, é a técnica que se oferece à arte. A “plastinação” é um bom exemplo disto. Trata-se de uma técnica desenvolvida em 1977 pelo professor Gunther von Hagens. As matérias e formas cuja produção é permitida pela plastinação pretendem hoje a condição de arte. Ela se apresenta como uma técnica altamente elaborada de mumificação ou embalsamamento dos corpos. E de fato permite conservar indefinidamente um cadáver, enrijecendo seus tecidos pela impregnação de substâncias plásticas (polímeros) que substituem a água e as gorduras dos tecidos. Esse método permite preservar da degradação qualquer órgão, seja sadio ou doente – coração, pulmões, intestinos, fígado e até corpos inteiros. Secos, imputrescíveis, sem cheiro e não tóxicos, esses corpos podem ser manipulados sem qualquer medida especial de higiene. “Eles devem ser tão belos e fascinantes que ninguém possa ficar chocado”, declarava o professor von Hagens. Tão belos e fascinantes que o professor transformou-se em artista para expor centenas de corpos plastinados** numa exposição intitulada *Körperwelten* (“O mundo dos corpos”). Desde 1995, essa exposição já foi vista por milhões de pessoas na Alemanha, na Suíça, no Japão, na Bélgica e em outros países. Em Bruxelas, foi montada num lugar altamente simbólico, os antigos abatedouros da cidade. Nela, podiam ser vistos magníficos cânceres plastinados, fetos natimortos para sempre presos ao ventre de sua

mãe, morta no parto, esfolados de crânio aberto jogando uma eterna partida de xadrez, cavalos ocos montados por cavaleiros lacerados e cortados... Os problemas implicados nesta exposição não passaram despercebidos ao psicanalista Charles Melman: “Essa exposição e seu sucesso popular deixam claro o quanto foi ultrapassado um novo limite, talvez sem que o soubéssemos (...). É apagada aqui a permanência de um lugar que é, em geral, um lugar de memória, um lugar sagrado, naturalmente, no qual o corpo humano transformado em cadáver é abrigado, ocultado. Aquilo que hoje constitui nossa exigência de transparência, nosso gosto pela luz, é com isto, aí, capaz de operar tranquilamente. Ou quase tranquilamente (...). A técnica desenvolvida por nosso ‘artista’ permite com toda impunidade, pelos melhores motivos, em plena cordialidade, um gozo escópico da morte, e, portanto, a superação daquilo que ontem era ao mesmo tempo proibido e impossível.”¹⁸

Um artista como Matthew Barney (Estados Unidos) encena corpos fictícios às voltas com forças inquietantes. Na exposição apresentada no Museu de Arte Moderna da Cidade de Paris de 10 de outubro de 2002 a 5 de janeiro de 2003, Matthew Barney dava continuidade a um ciclo iniciado em 1994, descrevendo a evolução do corpo através das etapas biológicas, fisiológicas, geológicas e genealógicas, girando em torno das condições anatômicas da “ascensão” e da “degradação”. Ela tinha como título *Cremater*, do nome do músculo que, contraindo os testículos sob o efeito do frio ou do medo, protege os espermatozoides das variações de temperatura e assim garante a sobrevivência da espécie. Nela tinha grande espaço a questão da indeterminação sexual que caracteriza o embrião durante as seis semanas que se seguem à concepção, antes da formação de seus órgãos reprodutores. Os materiais usados pelo artista – híbridos feitos de lubrificantes, vaselina, cera, resina, plástico, silicone, vinil nacarado, tapioca modelada – davam a sensação de estar mergulhados em universos orgânicos próximos do líquido amniótico,

da secreção genital, de estar circulando em mucosas de paredes tépidas. A exposição dava uma sensação de corrupção perturbadora, com cheiros de sala de operação, como se já estivesse ocorrendo uma intervenção crítica de objetivo estético.

Mas as fronteiras entre o artístico e o protético conhecem novas explorações. A chamada arte “biotech”, assim, está em constante extensão.¹⁹ Essa arte fabrica hoje animais fluorescentes verdes,²⁰ utiliza o DNA humano para produzir esculturas e poemas,²¹ faz nascer asas nos porcos,²² realiza esculturas semivivas...²³ Ela proclama que a arte não continuará sendo conceitual, mas tem vocação para se apropriar da vida para transformá-la – o que representa, para os artistas biotech mais avançados, uma oportunidade de questionar intensamente o público sobre o sentido dessas transformações.

As obras de que acabamos de tratar, assim como as de muitos outros artistas, tenderiam a demonstrar que uma parte da arte produzida na época pós-moderna continua, ao contrário de uma ideia muito disseminada, sob a égide da busca do sublime. Pelo menos é o que se aplicaria à criação que ainda não está sob o controle do mercado de arte, atento exclusivamente à pura e simples exibição de um novo que cabe ao espectador interpretar ao seu bel-prazer. Nas obras que acabamos de ver, o sentimento de se defrontar com o infinito, o ilimitado, o descomedido, perdura e continua a provocar afetos extremos, misturando exaltação e medo.

Se essa arte que assume o protético provoca tais afetos, é também porque defronta com a relação corolária: o momento em que o científico se sonha como artista. Com efeito, as fronteiras entre o protético e o estético tornam-se vagas. A arte viva transforma-se numa arte do vivente.

E, por sinal, a arte biotech não se limita à população dos bioartistas que se declaram como tal. Essa extensão dá testemunho da virada prometeica sofrida pela pós-modernidade. Citarei, a esse respeito, apenas o relato exemplar de um “bioinformaticista” que meteu na cabeça manipular o patrimônio genético das abelhas para fabricar “um animal que não existe na natureza: a abelha sem veneno, de picada sem risco e quase indolor”.²⁴ Ele fala de seu “projeto-abelhas” como de “uma paixão pessoal”. Entrega-se a ele, afirma, “como outros fazem música”. Instalou em seu jardim três colmeias de madeira branca cheias de abelhas, e no quarto da filha, um laboratório carregado de recipientes estanques cheios de DNA de abelhas, produtos químicos e culturas bacterianas vendidas livremente. Ele efetua suas manipulações genéticas sozinho, em casa, com toda liberdade, sem prestar contas a ninguém. Manda analisar suas amostras numa empresa local especializada na decifração do código genético: “Trata-se de uma operação automatizada perfeitamente banal, que custa apenas 25 dólares. Os resultados são enviados diretamente a meus computadores pela internet, e eu preciso apenas usar meus programas de bioinformática para interpretá-los.” Uma vez realizada, a manipulação terá custado ao todo menos de 500 dólares. Naturalmente, não é impossível que o vizinho desse artista “bioinformatizado” seja um outro “bioartista” que trabalha em sua garagem na criação de uma abelha com veneno de cobra...

A reportagem esclarece que, “na região de San Francisco, o debate sobre a ‘genética livre’ saiu do gueto dos especialistas, graças sobretudo à ação de vários movimentos culturais vanguardistas. Grupos de artistas plásticos, escultores e videastas, que se denominam ‘bioartistas’ ou ‘biopunks’ – em referência ao movimento cyberpunk, que também surgiu em San Francisco –, decidiram intervir à sua maneira. Eles promovem exposições pictóricas lúdicas ou provocadoras, conferências e mesmo

intervenções nas escolas. Advertem a opinião contra as ações das empresas de biotecnologia, mas também se opõem aos tradicionalistas, religiosos ou laicos, que pretendem impedir o advento de um mundo novo, retrabalhado pelo gênio genético. Militam, por exemplo, pela legalização de todas as formas de manipulações genéticas ‘consensuais’, vale dizer, praticadas num adulto com seu consentimento ou em si mesmo”. Uma bioartista indica, a esse respeito, que a arte biotech chegou atualmente ao ponto a que havia chegado a informática há 35 anos, quando “Bill Gates e Steve Jobs faziam computadores na cozinha”. Eu mesma, acrescenta, “vendi duzentos kits para fazer crescer pele humana, movimentar asas de borboletas por um sistema elétrico ou criar bactérias fluorescentes...”.²⁵

“Bioinformaticista”, “bioartista”, “biopunks”, “biohackers”, eis o caminho para o qual rumam atualmente a criação. Ele parece indicar que o artista pós-moderno não é apenas aquele que busca exumar o retrato do neotênio, mas também aquele que quer “refazer seu retrato”.***

Deveríamos ter imaginado isso há muito tempo. A proposição de Leroi-Gourhan segundo a qual o objeto técnico, apesar de inorgânico, desenvolve-se segundo uma lógica semelhante à do ser vivo, essa observação extremamente penetrante deveria ter-nos deixado, como se diz, com “a pulga atrás da orelha”. De fato, que podemos visar, através dos congregados protéticos, senão a promover o retorno a nossas próprias determinações biológicas, vale dizer, a nossas limitações neotênicas, tanto mais que a partir de agora isto é possível? As próteses atuais são próteses parciais que se combinam para se congregar um dia numa *prótese essencial*, graças à qual sairemos dessa relegação no tempo, no espaço e na individuação. E, de fato, de que serviriam as realidades criadas se não fosse para fazer retorno no próprio real?

Resta, portanto, pensar os lugares e os momentos em que as grandes tecnologias atuais (da procriação assistida, da informática e da inteligência artificial, das próteses sensoriais, da biotecnologia genética...) se arriscam na ultrapassagem dos próprios limites que constituíam aquilo que ainda chamamos de “ordem simbólica”, sem mais saber muito bem o que realmente a constitui.²⁶

Nessas ultrapassagens, são gerados ao mesmo tempo novos “gozos” e novas formas de “sofrimento”. Proust, em *Sodoma e Gomorra*, dizia que “o progresso da civilização permite que cada um manifeste novos vícios”, o que permite entender que o mal-estar na civilização se renova na medida dos progressos. E, por sinal, eu já indiquei em outra oportunidade**** que entre esses “novos vícios”, vale dizer, entre essas que não podemos deixar de chamar de novas perversões da civilização em sua fase pós-moderna, devemos contar as novas formas assumidas pelas duas principais (e mais antigas) denegações, a diferença sexual e a diferença geracional. Essas denegações se sustentam, naturalmente, na fabricação protética. Vale dizer, próteses químicas (hormônios ou outros), próteses sexuais por cirurgia plástica, mas também próteses sensoriais permitindo, por exemplo, a invenção de uma sexualidade pós-moderna, virtual, sem encontro de corpos, geradora de novos gozos e, naturalmente, de novos sofrimentos.

As próteses sensoriais (entre as quais, por exemplo, a internet), para nos limitarmos a esse aspecto, constituem, com efeito, um meio de acesso a novos gozos e também a novos sofrimentos, na medida em que utilizam a disposição do sujeito de jogar com (ou de ser jogado por) as categorias simbólicas do aqui (e, portanto, do alhures) e do agora (e, portanto, do antes e do depois) que o constituem. Com “gozo” quero dizer “vertigem” até a dessubjetivação, a que é proporcionada pelo fato de transportar um aqui sonoro ou visual para outro lugar, ou de trazer um outro lugar para aqui... Graças a essa dessubjetivação, eu posso “tornar-me”, como dizem os usuários

da “sexualidade.com”, quem eu bem quiser: um homem, uma mulher, uma criança... O corpo pode ser modelado pelo simples desejo, e a técnica faz o resto. Essas tecnologias entregam ao sujeito novas dimensões lúdicas, talvez, mas sobretudo vertiginosas, na medida em que ele pode colocar em jogo, na acepção da palavra, os referenciais simbólicos em que é construída sua própria e extremamente problemática evidência (o *eu*, no cruzamento de um aqui e de um agora).

Mas essas alegrias e esses sofrimentos, a maior parte ainda por vir, são no fim das contas pouca coisa ao lado do “mais-gozo”, assim como da infelicidade total, ligados a uma ultrapassagem fatal das últimas barreiras constitutivas da ordem simbólica, no interior das quais o desejo humano, neotênico, permanece contido. Que poderia advir de uma atividade protética chegando a seu ponto de inversão, vale dizer, conseguindo fazer do próprio homem uma superprótese – a tentação de um gozo tanto mais intenso na medida em que essa infelicidade paroxística acabaria definitivamente com todas as outras formas de infelicidade e mal-estar da humanidade neotênica, pois desembocaria numa outra humanidade? Uma pós-humanidade! É esse ponto-limite que me parece ser explorado pela pintura de um Paul Rebeyrolle, em busca de uma sublime figuração da clonagem.

Há quem faça pouco dos temores acarretados pela atual desinibição simbólica do neotênio. E, de fato, não estão errados ao lembrar que a modernidade, saturada de grandes Sujeitos, de modo algum foi isenta de problemas trágicos: basta lembrar as terríveis matanças promovidas no século XX em nome dos ídolos então no zênite do Estado-Nação, da República, do Proletariado, ou da Raça...

Seria bom imaginar que a destruição do simulacro simbólico acarreta apenas um abrir os olhos doloroso, é verdade, mas salvador do sujeito passando subitamente do assujeitamento à autonomia. Entretanto, como a autonomia do neotênio frente ao grande Sujeito ainda é hoje um problema não resolvido, sua desinibição simbólica

atual provavelmente não passa do primeiro tempo da sua libertação real. Em outras palavras, a ultrapassagem das barreiras simbólicas só pode com o tempo desembocar numa transformação da humanidade por ela mesma.

Com a referência à ultrapassagem fatal das barreiras simbólicas não me refiro, naturalmente, ao *bricolage* protético permanente, inteiramente coextensiva à atividade humana, mas ao *passo além* que seria tornado possível pela essencial prótese, permitindo ao homem sair de sua condição. Esse passo constituiria um ponto de não retorno quanto à constituição do universo simbólico: dar vida sozinho, escapar à filiação, reduzir a alteridade ao mesmo... Que pensar, por exemplo, de um processo de transmissão de vida que pudesse escapar à filiação e engendrar-se lateralmente? Não seria conseguir algo parecido com um ancestral/irmão no qual haveria uma realização por outros caminhos daquilo que o tabu do incesto, constitutivo, pelo que sabemos, de todo laço social, proibia – um tecnoincesto?²⁷

Existem aí questões de civilização cruciais e totalmente inéditas a serem discutidas. É, com efeito, a primeira vez na história dos seres vivos que uma criatura chega a ler a escrita de que é expressão. A saída do código genético natural desencadeada pela neotenia e a obrigação de escrever de maneira exógena todas as leis do mundo nos proporcionam atualmente as gramáticas que permitem a leitura do texto genético e, portanto, sua reescrita.

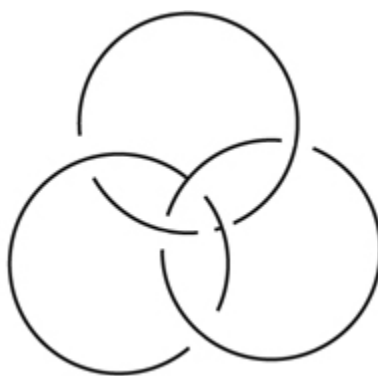
Chegamos, de fato, ao ponto em que a eficácia conquistada no estabelecimento de escritas artificiais binárias (cibernética, inteligência artificial...) permite dar conta da escrita natural do ser vivo. Chegamos também ao ponto em que o desenvolvimento da atividade protética permite promover uma interface dessas duas escritas para intervir na vida. O que o neotênio precisou desenvolver para tornar sua condição viável, da ordem da remediação protética destinada a suprir sua organicidade falha e da ordem do

desenvolvimento de gramáticas lógicas binárias em todos os terrenos de atividade, essas duas dimensões acabaram por se encontrar para fazer retorno na organicidade específica da condição neotênica, da qual tudo partiu – a linguagem, a condição histórica e a submissão ao grande Sujeito. O neotênio está em processo de refazer o mundo vivo e de se refazer: esse corpo frágil que veio do fundo das eras provavelmente logo desaparecerá e um outro corpo poderá nascer.

A aventura epimeteo-prometeica do neotênio chega a uma virada decisiva: o falante está a ponto de levar a melhor sobre o vivente. E, com efeito, podemos perceber que transcorrem atualmente muitos debates, na era da pós-modernidade e do crepúsculo de deus, sobre os possíveis efeitos de retorno da segunda natureza sobre a primeira. A segunda natureza é doravante suscetível de remanejar a primeira, vale dizer, de agir sobre o real da diferença sexual, de diferença geracional, sobre as relações entre animalidade e humanidade, sobre a separação natural das espécies, sobre a morte... O que se revela, com essa falta do Outro, é que o antigo real, o real da primeira natureza, perde-se de vista. Podemos assim nos questionar sobre o que poderá vir a tornar-se um sistema simbólico que perdeu seu arrimo nesse real. O que o sujeito obrigado à autofundação perde, com efeito, é uma espécie de apoio em relação a esses astros que tinham o bom gosto de voltar sempre ao mesmo lugar para lhe fornecer alguns referenciais reais num mundo em que tudo se move: o dia/a noite, os pais/os filhos, os homens/as mulheres, os animais/os homens, a vida/a morte... Em suma, estamos vendo desfazer-se o ternário das categorias lacanianas do real, do imaginário e do simbólico. E de fato constatamos, como demonstrava Lacan com seu nó borromeano, que não é possível invalidar uma dessas categorias sem perder as três ao mesmo tempo. Ao se desfazer uma delas, tudo se desfaz.

Após a falha simbólica do Outro, um outro modo do real surge: ele está dando lugar ao que poderia ser chamado de “hiper-real”. O

hiper-real seria um neorreal, caracterizando-se por obedecer ao dizer, seja esse dizer o dizer de um mundo possível da ciência ou o dizer imaginário de uma denegação do real. O falante, na época pós-moderna que obriga o sujeito à autofundação, tomou a dianteira do vivente e de suas determinações.



E, por sinal, me parece que Lacan, muito pouco tempo depois da invenção do seu ternário, contemplara a possibilidade de seu tempo de vida curto e de seu próximo desuso. No capítulo XXII do Seminário IV, *A relação de objeto* (1956-57), intitulado *Ensaio a propósito de uma lógica de borracha*, Lacan escrevia: “Faremos nas mulheres, dentro de uma centena de anos, filhos que serão os filhos diretos dos homens de gênio que vivem atualmente, e que até lá terão sido preciosamente conservados em pequenos potes. Alguma coisa nessa oportunidade foi cortada ao pai, e da forma mais radical – e também a palavra. A questão é saber por que via, de que modo, se haverá de inscrever no psiquismo da criança a fala do ancestral (...) enlatado. (...) Talvez convenha precisar a palavra natureza e acabaremos dando ênfase ao caráter profundamente artificial do que até agora era chamado de natureza. Em suma, talvez não sejamos nesse momento completamente inúteis como termo de referência. (...) A distinção entre imaginário, simbólico e real não bastará talvez para colocar os termos do problema, o qual, a partir do momento

em que pode ser mobilizado na realidade, não me parece a ponto de ser resolvido.”

Lacan contemplava, portanto, o fim do seu ternário com o surgimento de um mundo hiper-real, vale dizer, produzido por efeito de tecnociência. Ora, a desinibição simbólica, o advento desse mundo hiper-real e a denegação do que eu poderia chamar de “velho” real são fenômenos associados. Aquilo que, em *A arte de reduzir as cabeças*,***** eu tentara identificar a propósito da fábrica pós-moderna de um homem novo, destituído de sua faculdade de julgar, levado a gozar sem desejar, formado em todas as flutuações identitárias e aberto às conexões mercantes, surge-me hoje como a primeira fase de um processo de maior amplitude. A “redução de cabeças” e a dessimbolização provavelmente não passam do prelúdio a uma redefinição do real do homem.

Sair do neotenato... para entrar onde?

Pela primeira vez na história dos seres vivos uma criatura consegue ler a escrita de que é expressão. Com essa volta, esse nó atado, chega o incrível acontecimento: o instante em que a criatura poderá fazer retorno na criação para se refazer. O instante em que a criatura vai interferir em sua criação e colocar-se como seu próprio criador. Chega o momento inconcebível em que uma espécie poderá intervir em seu próprio devir, tomando o lugar das leis naturais da evolução. Como se a recomendação humanista de Pico della Mirandola tivesse sido ouvida além de todo senso de medida, até a abolição de todo humanismo. O homem, de fato, está em vias de “esculpir sua própria estátua” – mas se trata de uma estátua viva, destinada a substituir o homem. Como se toda a cultura, correlativa do neotenato, tivesse sido inventada apenas para um dia sair do neotenato. Desse modo, a

incerta espécie neotênica só teria sobrevivido para se destruir no fim, como tal. Isso, pelo menos, explicaria as pulsões contraditórias que sempre permearam e caracterizaram essa espécie paradoxal.

Ora, esse dia da libertação está doravante próximo. Quando chegar, teremos de fato saído do neotenato. Teremos saído da sucessão histórica, política e estética dos ídolos, dos terceiros, dos grandes Sujeitos que nunca deixamos de nos atribuir ao longo da História para suportar nossa condição neotênica. Teremos passado além da pós-modernidade, época embaraçada no desmoronamento dos ídolos. Teremos entrado na pós-História. Embora ninguém possa prever o que será isso, podemos dizer de qualquer maneira o que não será mais. Pois isso significa, pelo menos, o desenlace de cinco grandes *topoi* da humanidade: o fim da humanidade comum, o fim da fatalidade habitual da morte, o fim da individuação, o fim do arranjo (problemático) entre os sexos, a reviravolta da sucessão geracional.

Naturalmente, a próxima dissolução desses pilares imemoriais e fundamentais da humanidade abre perspectivas vertiginosas. Estamos à beira de um prodigioso salto no desconhecido que destruirá todas as nossas maneiras de pensar baseadas nas relações entre indivíduo (neotênico), sexos (dois) e espécies (naturais e sobrenaturais). Tudo isso está para se ordenar de outra maneira. Uma força poderosa e obscura nos arrasta para fora de nós mesmos. Como se o erro humano – o erro humano da neotenia – precisasse de qualquer maneira ser reparado. Reparado exatamente por aqueles que sempre sofreram dele, como se sofre de uma doença incurável. Para nos conduzir aonde? É esta toda a questão: estamos indo exatamente aonde não sabemos.

Hoje, no momento em que nosso destino político está essencialmente nas mãos do Mercado, vale dizer, de comerciantes e financistas sem escrúpulos, de magos duvidosos, de médicos e cientistas descontrolados, alguns dos quais se limitam em grande

medida a retomar, com outros meios, as terríveis experiências de um Mengele,***** é essencial a abertura de um espaço político e filosófico de discussão dessas questões. Pois o fato é que existe hoje um programa de fabricação de uma “pós-humanidade”. Esse programa é oculto: os neotênios não devem ser assustados, não se deve, sobretudo, permitir que eles entendam que estão sendo levados a trabalhar na abolição do neotenato – vale dizer, em seu próprio desaparecimento.²⁸ Mas esse programa é tão poderoso que acaba por se revelar, aqui ou ali. Assim é que Francis Fukuyama, o grande arauto do neoliberalismo, que havia proclamado depois da queda do Muro de Berlim o início do fim da História, com o advento generalizado das democracias neoliberais, teve de recuar e reconhecer que o triunfo do Mercado não era o último episódio da história humana, mas que um outro haveria de seguir-se: a transformação biológica da humanidade.²⁹ Mas infelizmente essa tomada de consciência serviu apenas para que ele mergulhasse em um novo erro de apreciação. Fukuyama quer crer, de agora em diante, que o neoliberalismo será capaz de nos preservar dessa engrenagem fatal... embora seja exatamente isso que nos conduz diretamente a essa engrenagem! Para ele, com efeito, a democracia de mercado seria um estado perfeito se não fosse ameaçado pelo desenvolvimento de certas técnicas: “uma técnica poderosa o suficiente para remodelar o que somos pode perfeitamente ter consequências potencialmente negativas para a democracia liberal.”³⁰ Evidentemente, convenhamos, se não existem mais homens, a democracia corre o risco de funcionar no vazio. Para evitar esse perigo, bastaria que “os países regulem politicamente o desenvolvimento e a utilização da técnica”, segundo Fukuyama. Boa intenção sabidamente irrealizável que não custa nada e permite a Fukuyama não tocar no essencial: é o Mercado que alimenta o desenvolvimento sem fim das tecnociências, as quais, não reguladas, conduzem diretamente à saída para fora da humanidade. E, no entanto, esse vínculo fica claro: como o Mercado

implica o fim de toda forma de inibição simbólica (vale dizer, o fim da referência a todo valor transcendental, em proveito apenas do valor mercante), nada, se ficarmos nesta lógica, poderá impedir que o homem se liberte de toda ideia que pretenda mantê-lo em seu lugar e saia de sua condição ancestral assim que tiver condições de fazê-lo. Não é, portanto, apenas a ciência, como se costuma dizer, mas a ciência acrescida do efeito deletério do Mercado sobre os valores transcendentais que estaria em condições de permitir a realização desse programa. Ontem, o homem neotênico se completava mediante suplementos teológico-políticos, próteses e gramáticas. Hoje, a contestação em ato desses suplementos pela lógica do Mercado nos faz temer que se inaugure uma nova época na qual a velha questão do acabamento do homem seja enfrentada de maneira inteiramente distinta: não mais mediante procedimentos simbólicos, mas por meios reais. O acabamento deveria, então, ser entendido em outro sentido: o que se encontra muito claramente numa expressão como “acabar com os homens”.***** Volto, assim, a fazer a pergunta que já havia feito no fim de *Os mistérios da trindade*: existiria em nossas democracias pós-modernas, nas quais tudo pode ser dito, uma instância política para decidir se queremos ou não essa mutação? Nada poderia ser mais duvidoso.

Ora, a ausência desse lugar pesa muito. Vemos aonde poderia conduzir a saída do neotenato: diretamente à entrada numa era de produção de indivíduos considerados superiores, tendo escapado ao engendramento. Ou de indivíduos inferiores para as tarefas subalternas. A existência, hoje em dia banalizada, de organismos geneticamente modificados deveria deixar-nos com a pulga atrás da orelha: seria possível a curto prazo fabricar, por clonagem e modificação genética, novas variantes humanas.

Embora tenha muitos pontos de concordância com ele, não acredito, portanto, como Jacques Testard, que o grande perigo que ameaça a espécie humana seja essencialmente constituído pelas

passagens ao ato eugênicas. O que está em perigo a curto prazo é também, e muito simplesmente, a conservação e a perpetuação da própria espécie. Essa conservação não provém dela mesma, pois não passamos de seres prematuros, e depende de uma moldura simbólica que reinscreve a pulsão incestuosa no jogo das diferenças sexuais e geracionais. A partir do momento em que essa moldura está danificada, podemos esperar não só efeitos individuais e sociais deletérios, mas também ameaças a essa espécie, já que nada mais será suficientemente legítimo para se opor às manipulações que visam transformá-la.

Basta ouvir certas vozes que já se elevam para receber a suposta boa-nova da próxima mutação do homem. Por exemplo, em conferência pronunciada no Centro Georges Pompidou em março de 2000,³¹ Sloterdijk assim retomava uma tese central de Heidegger, para invertê-la. Já não se tratava de dizer que a técnica era “esquecimento do Ser”, mas de proclamar que ela contribui para a “domesticação do Ser”, sendo o principal atributo do homem neotênico levado a produzir a si mesmo. À parte certos efeitos heurísticos do sentido,³² essa posição logo revela o que realmente é: uma releitura piorada da pastoral heideggeriana. A técnica tornou-se a conquista determinante do homem neotênico, e a moldura simbólica, constituída de leis, prescrições e proibições, é totalmente subestimada. Com tais premissas, todas as consequências possíveis da técnica são antecipadamente justificadas. E, por sinal, a deliberação moral é tão pouco levada em consideração que, nesse discurso “desinibido”, só a técnica revela-se capaz de determinar uma ética, mas não qualquer ética: uma “ética do homem maior”, como tal aberta às “automanipulações biotecnológicas”. Nesse discurso, a ética deve acompanhar a técnica e defendê-la absolutamente de toda forma de exame moral. Assim é que o homem, puxado para fora de si mesmo pelo Ser, tem a incumbência de mudar sua condição biológica para se abrir à multiplicidade

biológica³³ – e aqui Sloterdijk se vale do socorro de Deleuze. Como o homem nasceu insuficiente e é produto da técnica, resta-lhe apenas levá-la a suas últimas consequências. Assim é que o velho homem deve ser rebatizado de “homem primeiro” – designação em que podemos ouvir claramente uma eufemização de “primitivo” –, pois esse homem já não passa de um primitivo diante dos homens superiores que estão por vir. Não era o caso de alucinar a volta do Ser na sinistra farsa histórica do nazismo – o que não passou de um lamentável erro do meu querido mestre, parece dizer Sloterdijk. Não, é hoje que o verdadeiro êxtase se apresenta: o homem superior, o verdadeiro, chega, e seus acólitos já lhe entoam loas e bancam a polícia para abrir-lhe caminho. Acontece que o caminho está cheio de “homens primeiros” – e aí está o problema. Para nosso profeta, o velho homem primitivo é falso, ele é constitutivamente surdo – estou citando – ao “potencial generoso” da transformação “plurivalente”. Pior ainda, com seu “egoísmo antigo”, ele serviria apenas para “exercer o poder sobre as matérias-primas”, para “dispor delas” e, assim, eximi-las das mudanças prometidas – e aqui podemos entender que essas “matérias-primas” poderiam perfeitamente ser o próprio corpo humano. Naturalmente, esse velho homem não passaria do “homem do ressentimento” disposto a promover “agrupamentos” para mobilizar “populações desinformadas” e conduzi-las a “falsos debates sobre ameaças não entendidas, sob o jugo de editorialistas lascivos”... Abaixo, portanto, os velhos “humanólatras”, que, movidos por “uma histeria antitecnológica”, pretendem opor-se a esse salto ao qual o Ser nos convida, pois naturalmente não existe “nada de perverso” em pretender “transformar-se por autotécnica”... Notemos de passagem essa bela denegação.

Sloterdijk parece querer fornecer uma alternativa pós-moderna à complacência de Heidegger com o nazismo. Ora, temos aí, como adianta Pierre Macherey, “uma questão com a qual deve deparar-se

qualquer leitor minimamente atento de Heidegger: restituir ao Ser sua prioridade sobre o ente, fixando toda a sua atenção na diferença ontológica, seria o mesmo que legitimar como inevitável o sacrifício do ente? (...) Cuidar de denunciar as ilusões do humanismo teórico é uma coisa, e outra é cair no culto do inumano”.³⁴

Seja como for, essas afirmações de Sloterdijk – por seu próprio radicalismo – são de grande utilidade: permitem entender que a desinibição simbólica atual não é apenas, como nos queriam fazer crer, uma questão de liberação dos costumes e de saída mais ou menos dolorosa do patriarcado.³⁵ Na verdade, o atual clima de derrubada das proibições e aumento da tolerância em todos os terrenos revela a persistência de um autêntico projeto pós-nazista de sacrifício do humano. Além disso, não me parece muito possível escapar a esse programa nas atuais condições. Exceto defendendo, ainda que apesar dela, essa espécie incerta, prolongando esse velho homem e admitindo que sua imperfeição é muito mais desejável que todas as perfeições. Como dizia ainda Macherey: “o fato de essa questão (...) não poder mais ser abordada [desde Hitler] como uma interrogação puramente filosófica não nos deve levar a considerá-la radicalmente exterior e indiferente à filosofia”.

De fato, como é que a filosofia poderia ser indiferente, considerando-se que nada menos que seu próprio fim está envolvido em semelhante projeto? Sua realização pressuporia, com efeito, o fim definitivo do programa filosófico, vale dizer, a irremediável transformação de um empreendimento de reforma do espírito (pela ascese, pela busca da autonomia, pela refundação do entendimento) que tem sido constantemente reiniciado desde a Antiguidade até nossos dias num objetivo puramente tecnicista de modificação do corpo. Maurice Blanchot, em *Faux Pas* [Passo em falso], escrevia: “A ordem e os deuses morrem a partir do momento em que um único homem levou sua realização até o fim da liberdade.” O que significa que a única maneira digna de o neotênio desejar e suportar a morte

de Deus é passar e voltar a passar por esses grandes testes do espírito que têm o objetivo de aumentar sua autonomia. O passo em falso, que no caso não deve ser dado, seria aquele que conduzisse ao abandono puro e simples de um projeto de autonomia baseado na reforma do entendimento. De que serviria, assim, ganhar um corpo novo se fosse para perder o espírito?

Estamos, portanto, diante da grande questão filosófica. Nesse ponto, ela se formula facilmente: será que a morte de Deus, liberando o homem de todas as suas inibições, não está estimulando o projeto prometeico, a ponto de acarretar sua própria morte? Acrescento que formular a questão dessa maneira de modo algum implica o retorno ao regaço divino, mas uma calma perseverança em direção à impossível libertação.

No fim de nosso percurso, um pequeno apólogo, em forma de silogismo, parece-me necessário. Para dizer a verdade, já disponho das premissas. Charles Baudelaire (em seus *Diários íntimos*) postulara a premissa maior: “Deus é o único ser que, para reinar, nem mesmo precisa existir.” Alguns anos depois, o humorista Alphonse Allais, em *Le Courrier français*, adiantara a premissa menor: “Antes de se despedir de seus anfitriões, Deus reconheceu com a maior elegância do mundo que não existia.” Arrisco então esta conclusão: Quando Deus finalmente liberou os anfitriões de sua presença demasiado prolongada, todos retiveram a respiração, e, vendo que nada acontecia, começaram a rir, inicialmente de satisfação, depois às gargalhadas – até morrerem de rir.

Espero que a construção desse *personagem conceitual novo*, o neotênio, e seu lançamento no palco do teatro da filosofia ocidental tenham permitido contar toda a História, do início ao fim, de outra maneira. E com efeito terá bastado empurrar o pequeno neotênio para esse palco para que tudo mude: a relação com o Ser, a relação com a linguagem, a relação com a religião, a relação com o Outro, a relação com a arte, a relação com o tempo, a relação com o espaço, a relação com os outros, a relação consigo mesmo... É evidente que, com ele, nada mais pode ser escrito como antes. As defasagens significativas que ele provoca em todos os terrenos decorrem da introdução no pensamento filosófico de um dado antropológico que nunca havia sido sistematicamente integrado. Um dado neodarwiniano que nos obriga a retomar toda a história de outra maneira para reescrevê-la, não do ponto de vista de um rei da criação que nunca existiu, mas do ponto de vista de um ser excluído da primeira natureza que foi obrigado a suprir sua carência com a invenção de uma segunda natureza.

Acontece que esse ser débil teve êxito além de toda medida. Excluído do mundo, ele hoje domina a Terra inteira. De tal maneira que se encontra, atualmente, no limiar de uma nova América. Deveria então, num violento ato de renegação, recriar-se pela autoatribuição de uma nova primeira natureza, ou seria o caso de se apaixonar por esse fundamento indeterminado que o tornou infinitamente disponível a todas as aberturas?

Entendemos, portanto, que a atual desinibição simbólica frente a todo grande Sujeito conduz diretamente a uma saída do neotenato. De fato, ou bem existe uma forma de Outro e essa condição é basicamente sustentável, ou então não existe mais Outro e é preciso sem demora sair dessa condição.

As relações de crueldade que sempre existiram entre o neotênio e seu duplo encontram-se hoje em dia num momento crítico. Ou bem permanecemos na crueldade ordinária de corpos não acabados,

enxertados em nada, apenas em ficções – e nesse caso será necessário dotar-se sem demora, senão de novos deuses, pelo menos de novas crenças –, ou bem entramos numa crueldade desconhecida que consiste em querer modificar realmente esse corpo velho, de cem mil anos. Estamos numa encruzilhada. É preciso escolher seu campo.

De minha parte, vou escolher o de “gentleman” – um papel de composição, cabe dizer, no qual, como afirmava Borges, defendemos de preferência as causas perdidas por antecipação. E vou optar por uma prorrogação das ficções necessárias aos neotênios. Para dizer a verdade, conto ardorosamente com a profunda falta de seriedade e a loucura constitutiva do neotênio, para que também ele a escolha, e não a sua transformação real. Na ficção, com efeito, o humor, ainda que trágico, preserva seus direitos. Eu sempre achei que, quando se era de tal maneira um fracasso, a hipotética felicidade esperada de um remédio radical não tinha a menor importância frente aos prazeres sempre renovados do mal – sobretudo quando se trata, como é o caso, da escolha do mal menor.

Sei perfeitamente que minha escolha provocará a ira de alguns nietzschianos. Mas não me importo: prefiro o homúnculo ao super-homem. E como o próprio Nietzsche abraçou um cavalo de tração que era maltratado por um cocheiro, para em seguida cair para sempre, posso perfeitamente apaixonar-me pelo neotênio e seus totens, suas efígies, suas próteses e suas gramáticas.

Mas a questão que se coloca, então, é a da forma a ser conferida hoje a essa ficção. Numa palavra, será que precisamos de uma nova religião, no exato momento em que os integrismos desembestam, brandindo esta ou aquela figura do Outro de maneira tanto mais furiosa na medida em que a organização das sociedades não depende mais de nenhum deus, mas de uma instância tão reificada como o Mercado? Que os profetas fiquem tranquilos, não serei para eles um concorrente a mais num campo já bem concorrido. De fato, não precisamos de uma nova religião, pois... já dispomos de uma, muito

antiga. O que nos liga e, portanto, forma religião (do latim *religare*, religar) é nossa antiquíssima disposição comum para o discurso. Essa “religião” funciona sem clero, apenas com indivíduos falando em seu nome. É uma “religião” tão “natural” quanto nossa língua é considerada natural. Seu fundamento repousa numa única proposição: como é impossível abrir a boca sem que *eu* fale a *tu* a respeito de *ele*, será necessário instituir um terceiro para que nossos diálogos possam sustentar-se. Sobre esse fundo discursivo imemorial é que os neotênios erigiram seus deuses ao longo da História, como tentei demonstrar neste trabalho. Mas o que eles ganhavam por um lado perdiam por outro: a instituição do terceiro sempre deu lugar à constituição de seres supremos, de cleros e classes “eleitas”, impondo sua submissão ao resto dos neotênios. É desse problema que julgamos ter-nos libertado hoje ao recusar todo terceiro – o que nos faz cair numa forma de dominação ainda mais virulenta, a que é desencadeada no espaço dessimbolizado da mercadoria. Mas o que fazer, então, se não parece possível ir de encontro à necessidade de um terceiro inscrita na natureza neotênica do homem? Como um terceiro exterior não resolve o problema de todos, mas apenas de alguns, já que a ausência de terceiro não pode deixar de desfazer o conjunto, será necessário tomar uma outra decisão. Realmente inédito seria simplesmente aceitar nossa natureza paradoxal e reconhecer que precisamos não de um novo deus, mas de um terceiro lógico e leigo. Isto pressupõe a admissão de que nada existe onde julgávamos haver alguma coisa e impõe a necessidade de tudo recomeçar para construir uma nova soberania: finalmente fazer justiça, salvaguardar o mundo e sua diversidade antes que seja tarde demais, retomar a tarefa infinita da autonomia do pensamento, manter o olho fixo numa arte aberta, pelo sublime, ao infinito... Quanto ao resto, esse terceiro poderia ter as formas mais diversas, de tal maneira cabe a cada um inventar o senhor graças ao qual procura encontrar-se. A experiência que nos resta fazer, portanto, seria a de

uma nova transcendência que cada um levaria em si mesmo de forma imanente. Ou seja, uma nova figura do Outro, não externa, encarnada em uma efígie de devoção, mas uma instância não coletivizável, singular, que teria sido internalizada por cada sujeito como limite lógico para a vontade de poder acabar-se que o persegue e que, não sendo dominada, bem poderia vir a acabar com ele.

Notas

* Jogo de palavras intraduzível com a palavra francesa *déchaîné*, que significa desacorrentado e também desenfreado ou desembestado. (N. da R. T.)

** Plastinação é uma técnica de conservação criada pelo artista e cientista Gunther von Hagens para preservar a matéria biológica a partir da retirada dos líquidos corporais e sua substituição por resinas de silicone e epóxi. (N.T.)

*** Jogo de palavras intraduzível com a expressão francesa *refaire le portrait*, que, além do sentido literal, significa também “quebrar a cara de alguém”. (N. da R. T.)

**** *A cidade perversa. Liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

***** Dany-Robert Dufour, *A arte de reduzir as cabeças: Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud: 2005.

***** Joseph Mengele, médico alemão do regime nazista que realizava experiências com seres humanos. (N. da R. T.)

***** Expressão usada com duplo sentido: *fazer o acabamento de e acabar com*. Ela integra o título do livro na edição francesa – *On achève bien les homes...* (N. da R. T.)

1 Ler a esse respeito o estimulante panfleto de Annie Le Brun, *Du trop de réalité* (Paris, Stock, 2000), no qual a autora denuncia no ambiente cultural contemporâneo o fato de sistematicamente serem postos no mesmo nível “produções menores e gestos essenciais”. O que resulta na exclusão de toda “negatividade” e no surgimento de um “*totalitarismo da inconsistência*”, em que não só tudo equivale a tudo como nada existe se não for o equivalente de tudo, e vice-versa”, cf. p. 134.

2 G. Didi-Huberman, *Phasmes*, Paris, Minuit, 1998.

3 G. Didi-Huberman, *Devant le temps*, op. cit.

4 Ibidem, p. 21.

5 Ibidem, p. 11.

6 S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* [1908], trad. Marie Bonaparte, Paris, Gallimard, 1927.

7 Maria Teresa Nazar, “Psicanálise, arte e interpretação”, na revista *Erosescore*, Rio de Janeiro, 1999.

8 Em nome da ideia “democrática” segundo a qual não se deve decepcionar o público genérico que quer – segundo exigência da indústria cultural – ver um sentido sem buscar complicações, certos profissionais da restauração de obras de arte reivindicam a possibilidade de adaptar os quadros antigos ao gosto desse grande público, por exemplo tornando mais vivas as cores. É preciso privilegiar “a legibilidade (...) indispensável para o grande público”, declara, assim, Jean-Pierre Mohen, diretor do Centro de Pesquisa e Restauração dos Museus

da França (cf. *Le Monde des débats* de setembro de 2000). A mesma tendência se verifica no caso dos monumentos históricos (ver o artigo extremamente crítico de Anne-Marie Lecoq, “Le Patrimoine dénaturé”, in *Revue de l’art*, nº 101, setembro de 1993). Mesma tendência na música clássica: o violinista André Rieu massacra alegremente o grande repertório (redução e reorquestração do *Bolero* de Ravel, do *Hino à alegria* de Beethoven...) para “descontrair o clássico”. Resultado: ele responde sozinho por 10% do mercado do clássico na França (ver o artigo “Violon business” de Jean-Jacques Bozonnet em *Le Monde* de 19 de maio de 2003).

9 M. Duchamp, *Duchamp du signe*, Paris, Flammarion, 1975, p. 247.

10 A opinião geral era que esse título vinha a ser, no fim das contas, a coisa mais interessante da exposição. Talvez possamos ver na simultaneidade desse belo título e dessa decepcionante exposição a ação de alguma perversa razão cínica: com efeito, por que ainda seria necessário mostrar algo, a partir do momento em que o espectador não o vê, percebendo o que bem quisera?

11 Citado por A. Chastel em *Léonard de Vinci par lui-même*, Paris, Nagel, 1952.

12 J.-F. Lyotard, “Le sublime et l’avant-garde”, in *L’Inhumain*, op. cit., p. 117.

13 J.-F. Lyotard, *L’Inhumain*, op. cit., p. 116.

14 Ver a esse respeito os trabalhos de Patrick Berthier, *Le Second Apprentissage de la lecture*, Paris, Anthropos, 1999, e minha discussão com ele no posfácio da obra.

15 Nas ciências humanas, podemos identificar o mesmo sintoma de perda de alteridade e psicologização da pesquisa. Esse traço é trabalhado por Marília Amorim em *O pesquisador e seu Outro. Bakhtin nas ciências humanas*, op. cit.

16 Entrevista de Orlan a Philippe Dagen em *Le Monde* de 22 de março de 2001, p. 31: “Les plasticiens prennent les biotechnologies à contre-pied”.

17 Cf. o site de Stelarc: <www.stelarc.va.com.au>. O texto foi traduzido por mim.

18 Charles Melman e Jean-Pierre Lebrun, *L’Homme sans gravité*, op. cit., p. 22-23. Charles Melman: “Enfin une jouissance nouvelle: la nécroscopie”, in *Art Press*, número especial dedicado a “representar o horror”, maio de 2001.

19 Última exposição na França em Nantes, no “Lieu unique”, de 14 de março de 2003 a 4 de maio de 2003.

20 Eduardo Kac (Brasil/EUA) propõe uma “arte transgênica” à base de organismos geneticamente modificados com finalidade artística. Com a ajuda de equipes científicas (especialmente francesas), ele transfere material genético de uma espécie a outra, para criar seres vivos únicos. Alba, seu coelho fluorescente verde, é um coelho albino que se torna fluorescente à luz. Ele não tem qualquer corante em sua pele. Kac simplesmente transferiu ao seu coelho o gene fluorescente extraído do DNA das águas-vivas *Aequorea victoria*. Cabe notar que Kac integrou Alba em sua família e que estão sendo fabricados cães fluorescentes.

21 Marta de Menezes (Portugal/Grã-Bretanha) colore o DNA das células humanas e lhes confere valor escultural, ao passo que Joe Davis (EUA) utiliza o código do DNA não para provocar mutações genéticas, mas para codificar mensagens e imagens poéticas.

22 O duo Art Orienté Objet apresenta Culturas de Peles de artistas, hibridadas com derme de porco e ornamentadas com tatuagens de animais, idealmente destinadas a serem enxertadas em colecionadores. Esses autorretratos biotecnológicos são como totens contemporâneos evocando a quimerização e tendo como médium o corpo do artista.

23 O coletivo SymbioticA (Austrália) fabrica “bonecas do cuidado”, vale dizer, esculturas semivivas (que também podem ser comidas) em “Tissue Engineering” derivadas de culturas de tecidos vivos. São ampliados assim os limites do que chamamos de “animado” e “inanimado”. O coletivo SymbioticA procura demonstrar a incapacidade de nosso sistema de crenças de “levar em conta as questões epistemológicas, éticas e psicológicas levantadas pela ciência e a indústria da vida”.

24 Ver a excelente reportagem de Yves Eudes, “Les pirates du génome”, em *Le Monde* de 17 de setembro de 2002.

25 Declarações de Natalie Jeremijenko, artista e pesquisadora de informática no Center for Advanced Technology da Universidade de Nova York, cf. <www.transfert.net/a2304 e www.cat.nyu.edu/natalie>.

26 Acontece que discuti muito essas questões com Serge Leclaire, e chegamos a criar uma associação – não uma enésima associação de psicanalistas, mas uma outra associação, denominada “Franchissement” [Ultrapassagem] – com a missão de pensar os efeitos das tecnociências e do protético na simbolização. Um colóquio intitulado “Being Human” foi promovido em Nova York em novembro de 1996, reunindo artistas, filósofos e psicanalistas. As atas do colóquio foram publicadas em 1999 por Marsilio Publishers, com o apoio de Paola Mieli.

27 A 23 de fevereiro de 1997, tomou-se conhecimento do nascimento de Dolly, o primeiro clone de adulto obtido num mamífero superior, uma ovelha. Muitos outros clones animais nasceram desde então. Na filiação, Dolly é filha e irmã de sua mãe. Ocupa, assim, o mesmo lugar que um filho fruto de um incesto direto entre o pai e a filha ou entre a mãe e o filho, sendo ao mesmo tempo produzida sem intervenção direta (física) do outro sexo. Tecnicamente, nada impede a experimentação no homem. De 1997 para cá, é bem possível que clonagens clandestinas de humanos já tenham sido tentadas... e obtidas.

28 Que pensar, por exemplo, da resposta de um cientista esclarecido como François Jacob a respeito do gênio genético: “Creio que aos poucos chegaremos a fazer muitas coisas. Nesse sentido, considero que é preciso evitar dizer ao público que se vai fazer tudo e qualquer coisa, especialmente no homem” (*Le Monde* de 26 de agosto de 2004)?

29 Em “O fim da História dez anos depois” (*Le Monde* de 17 de junho de 1999), Fukuyama reitera seu credo: “a democracia liberal e a economia de mercado são as únicas possibilidades viáveis para nossas sociedades modernas”. Mas ele reconhece uma insuficiência quanto à sua concepção do fim da história: “a História não poderá terminar enquanto as ciências da natureza contemporâneas não chegarem ao fim. E estamos às vésperas de novas descobertas científicas que por sua própria essência abolirão a humanidade como tal”.

30 Cf. F. Fukuyama, *La Fin de l'homme: Les Conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table Ronde, 2002.

31 Conferência reproduzida em Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*, op. cit. Todas as citações que se seguem são extraídas das páginas 88-99 desta obra.

32 Já desenvolvidos aqui a partir da p. 94.

33 Na verdade, essa diversificação já está em andamento há quinze anos: o semanário americano *Science* de 27 de julho de 2001 relatava que uma equipe americana conseguiu implantar células-tronco cerebrais humanas em cérebros de fetos de macacos da espécie *Macaca radiata* por volta da 12ª semana de gestação, podendo esse implante levar à criação de macacos antropóides cujos cérebros terão sido, assim, mecanicamente “humanizados”.

34 P. Macherey, in “Problèmes d’introduction en histoire de la philosophie (3)”, disponível em <www.univ-lille3.fr/www/Recherche/set/sem/Macherey020402003.html>.

35 Como se o matriarcado pelo qual enveredam nossas sociedades fosse melhor! Podemos facilmente convencer-nos do contrário lendo o excelente *Big Mother* de Michel Schneider (Paris, Odile Jacob, 2002).

Este e-book foi desenvolvido em formato ePub pela Distribuidora Record de Serviços de
Imprensa S.A.

A existência de Deus comprovada por um filósofo ateu

Wikipédia do autor:

https://fr.wikipedia.org/wiki/Dany-Robert_Dufour

Goodreads do autor:

http://www.goodreads.com/author/show/935163.Dany_Robert_Dufour

Sinopse do livro:

http://www.record.com.br/livro_sinopse.asp?id_livro=29401